



# علامہ اقبال کا سیاسی شعور

تحقیقی مقالہ

برائے پی ایچ۔ ڈی  
(اردو)

تلخیص

ریس کر رہ

محمد ارشد

نگر

پروفیسر عقیل احمد

شعبہ اردو

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۰۰۸ء

## تلخیص

علم سیاسیات، عمرانی علم کا وہ شعبہ ہے جو ریاست کی مختلف کیفیات، حکومت کے اقسام و فرائض اور اس کے طریقہ کار کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس کا اصل موضوع سماجی نظام کی وہ شکل ہے، جسے مملکت کہا جاتا ہے۔ چونکہ مملکت عام انسانی زندگی سے گہرا ربط رکھتی ہے۔ اس لئے سیاست حکومت و مملکت کے ساتھ ساتھ انسانی سماج اور انسانی زندگی کے سیاسی پہلوؤں سے بھی بحث کرتا ہے۔ دوسرے علوم کی طرح سیاست کا فلسفہ سے گہرا رشتہ ہے۔ فلسفہ زندگی کی صداقتوں کا ایک ایسا علم ہے، جو اعلیٰ انسانی اقدار سے تعلق رکھتا ہے۔ چنانچہ اس کے مطالعہ میں صرف سیاسی سرگرمیوں کا ہی مطالعہ نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ حکومت و مملکت کے ساتھ ساتھ عام انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اس میں شامل کیا جاتا ہے۔ اس طرح اگر غور سے دیکھا جائے تو سیاست کا موضوع نہایت وسیع ہے۔ اس میں حکومت و مملکت اور ریاست کے مطالعہ کے ساتھ ساتھ عام انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر بحث آتے ہیں۔ اسی طرح سیاسی فکر اس نظریہ عمل کو کہتے ہیں جس میں ہر دور کے مفکروں اور فلسفیوں کے تصورات اور نظریات سے بحث کی جاتی ہے۔ تاکہ سیاسی حقائق کو مرتب کر کے آئندہ سیاسی طرز عمل کے لئے کچھ اصول وضع کئے جا سکے۔

قدیم زمانے سے مشرق و مغرب میں سیاست کے متعلق کم و بیش یہی تصورات رائج تھے۔ لیکن مغربی مفکروں نے جہاں آزادی، جمہوریت، اور مساوات کو بنیادی اہمیت دی ہے، وہیں مشرقی مفکروں کے نزدیک سیاست اس حکمت عملی سے عبارت ہے، جس کے ذریعہ عوام کے مفادات کی نگہداشت ہو سکے۔ اور افراد و معاشرہ کے درمیان اتحاد و محبت اور اخوت و یگانگی کی فضاء قائم ہو سکے۔ مغربی مفکروں مثلاً میکاولی سیاست میں مذہب و اخلاق کی پابندی کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک منافقت، مکر و فریب اور ظلم و تعدی سے مملو سیاست اور حکومت ہی بہترین نظام حکومت ہے۔ جب کہ مشرقی مفکروں مثلاً امام غزالی اور ابن خلدون وغیرہ سیاست کے لئے مذہب و اخلاق کی پابندی ضروری خیال کرتے ہیں۔ تاکہ مخلوق کی اصلاح و رہنمائی کے ساتھ ساتھ اس سیدھے راستے پر گامزن ہو جو دنیا اور آخرت کی نجات کا ذریعہ ہو۔ اقبال کا نظریہ سیاست بڑی حد تک مشرقی مفکروں کے

نظریات سے ماخوذ ہے۔ ان کے نزدیک سیاست کی جڑیں انسان کی روحانی زندگی میں پیوست ہوتی ہیں۔ وہ سیاست و مذہب کی دوئی کے قائل نہیں، بلکہ دونوں کو ایک ہی حقیقت واحدہ کے دو رخ تصور کرتے ہیں۔

ایک خالص سیاسی مفکر موجودہ حکومتوں اور ماضی کی حکومتوں کے ذریعہ قائم کردہ سیاسی نظام کی زیریں ساخت کا منطقی اور نظریاتی تجزیہ کرتا ہے۔ اور ان اصولوں کا استخراج حاصل کرتا ہے جو ان نظامات کی ساخت میں کارفرما ہوتے ہیں۔ اور اپنے عہد کی حکومتوں کے لئے ایک بہترین سیاسی لائحہ عمل پیش کرتا ہے۔ اس حد تک یہ تمام اوصاف اقبال کی شخصیت میں موجود ہے ہیں۔ اور ان کو بھی ایک معنی میں سیاسی مفکر قرار دیا جاسکتا ہے۔ مگر فرق اس وقت واضح ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بیشتر سیاسی مفکرین کی فکر کا محور ایک ایسے سیاسی نظام کی تقویم رہا ہے، جس میں انسانی فلاح و بہبود اور ترقی کے امکانات بیش از بیش ہوں۔ ظاہر ہے انسانی فلاح کے اس تصور کی بنیاد سراسر مادی رہی ہے۔ جب کہ اقبال کے نظام افکار میں مرد مومن، مرد کامل اور مسلمانوں کے روحانی ارتقاء کو اولین اہمیت حاصل تھی۔ اقبال ہم عصر سیاسی ضرورتوں کے پیش نظر مختلف قسم کی صنعت و حرفت یا اقتصادی عملی یا پھر مادی ترقی کے مخالف نہیں تھے۔ تاہم ان کے سیاسی فکر کی جستجو کا اصل محور ایک ایسی ریاست یا سیاسی نظام کی تقویم تھی، جن میں انسان ہر قسم کی مادی قوتوں کی تسخیر بھی کر سکے اور روحانی ارتقاء کے مدارج طے کر کے اس بندہ مومن اور بندہ مولا صفات کا نمونہ بھی پیش کر سکے، جسے اقبال کے نظام افکار میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہی سبب ہے کہ اقبال کے یہاں سیاسی افکار کی اہمیت و نوعیت ثانوی ہے۔ اور ان کے نظام فکر میں مرد مومن اور مرد کامل کی اور مسلمانوں کی روحانی ترقی، اس کے اسباب و علل اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت وغیرہ مسائل کی اہمیت مرکزی رہی ہے۔

علاوہ ازیں اقبال ایک تخلیقی فنکار تھے اور سیاسی و سماجی مفکر بعد میں۔ فنکار اپنے تخلیقی وجدان سے تحریک حاصل کرتا ہے اور اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ ایسے حسن اور صداقت کی جستجو کرتا ہے جس کو خالص منطق یا استدلال کی قوت سے حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مشاہدے اور افکار میں نظر آنے والے تضادات سے صداقت کی نفی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ تخلیقی ذہن حقائق کے

متضاد پہلوؤں کو انگیز کرتا ہے، نہ کہ ان سے پہلو تہی۔ جب کہ ایک خالص سیاسی مفکر کے یہاں سب سے بڑی قوت اس کا منطقی استدلال ہوا کرتا ہے۔ وہ اپنی منطقی اور استدلالی قوت سے تصادات کو بعینہ قبول کرنے کے بجائے ان میں مطابقت کے پہلو تلاش کرتا ہے۔ لہذا اس کی فکر منطقی طور پر مربوط اور منضبط ہوتی ہے۔ چونکہ اقبال اولاً ایک تخلیقی فکارتھے۔ لہذا ان کے سیاسی افکار و نظریات میں اس منطقی ربط اور استدلال کی وحدت کی تلاش بے سود ہے، جو کسی خالص سیاسی مفکر کا طرہ امتیاز ہوا کرتا ہے۔

جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے زیر نظر تحقیق مقالہ میں اقبال کے نظام افکار میں سیاسی فکر کی تلاش وجہ تہی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال ایک عظیم اور آفاقی مفکر کی حیثیت سے تمام اہم اور قابل ذکر قومی و بین الاقوامی سیاسی واقعات اور سیاسی نظریات کے بارے میں اظہار خیال کیا، جو انسانیت اور اس کے مستقبل پر اثر انداز ہوئے یا ہو سکتے تھے۔ اقبال کے سیاسی فکر کے ماخذوں میں مغربی مفکروں اور فلسفیوں کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ اس سلسلے میں فطشے، نطشے، کانٹ، ہیگل، برگساں اور کارل مارکس وغیرہ کے نام اہم ہیں۔ اقبال نے بعض اوقات ان مفکروں اور فلسفیوں کی جو تعریف و تحسین کی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے ان مفکروں اور فلسفیوں کے افکار و نظریات کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اور ایک حد تک ان کی سیاسی فکر مغربی مفکروں اور فلسفیوں سے متاثر نظر آتی ہے۔ لیکن یہ خاطر نشان رہے کہ اقبال نے اپنے فکر کی بنیاد قرآن و احادیث نبوی، اسلامی تعلیمات اور مشرقی مفکروں مثلاً امام غزالی اور ابن خلدون کو قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں انھوں نے کسی سیاسی مفکر کی آرایا سیاسی نظریات کو اپنے ذاتی تصورات کے مطابق پایا، اس کی تعریف و توصیف کی۔ جہاں کہیں انہیں کسی سیاسی مفکر کی آراء یا سیاسی نظریات اسلامی فکر سے متضاد دکھائی دی، اس کی بھرپور مذمت کی۔

جہاں تک اقبال کی عملی سیاست کا تعلق ہے بہ ظاہر ان کی طبیعت اس سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ تاہم وہ زندگی کے کسی بھی موڑ پر سیاست سے بے تعلق و بے گانہ نہ رہے۔ ایک مفکر اور سیاست داں کی حیثیت داں کی حیثیت سے نہایت توجہ اور انہماک کے ساتھ اس میں حصہ لے کر ارض وطن کے پیچیدہ مسائل کے حل و عقد کے لئے گہری دلچسپی کا اظہار بھی کیا۔ عملی سیاست میں مسلم لیگ سے ان کی



وابستگی ابتداء ہی سے رہی ہے۔ اور ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسائل کے تعلق سے ان کا رویہ بالعموم وہی رہا، جو کہ مسلم لیگ کی پالیسی کا تھا۔ یورپ سے واپسی کے بعد وہ پنجاب مسلم لیگ کے رکن بن گئے۔ اور پنجاب کی مسلم سیاست کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی مسلم سیاست میں آخری وقت تک حصہ لیتے رہے۔ وقت کے سب سے اہم مسائل جن کا تعلق ہندو مسلم سے تھا، انہوں نے بیشتر مسلم لیگ کی پالیسی کا ساتھ دیا۔ اس میں جداگانہ انتخاب کی حمایت، تنسیخ بنگال کی مذمت، تحریک عدم تعاون کی مخالفت اور نہرو رپورٹ سے اختلاف وغیرہ شامل ہے۔ لیکن بعض امور میں انہیں مسلم لیگ کی پالیسی سے اختلاف بھی رہا۔ مثلاً ۱۹۱۶ء میں مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان جو معاہدہ ہوا، جسے عرف عام میں ”میثاق لکھنؤ“ کہا جاتا ہے۔ اس کی رو سے مختلف صوبوں کی قانون ساز مجالس میں وہاں کی اقلیتوں کو پاسنگ (Weightage) دینے کا طریقہ اپنایا گیا تھا۔ اقبال اس کے مخالف تھے۔ کیونکہ اس سے مسلم اکثریت صوبوں میں مسلمانوں کی نمائندگی کم ہو جاتی تھی۔ اس اصول کی مخالفت وہ بعد میں بھی برابر کرتے رہے۔ اس طرح سائمن کمیشن سے تعاون و عدم تعاون کے مسئلہ پر بھی مسٹر محمد علی جناح سے ان کو اختلاف بھی رہا۔ مسٹر جناح اس کمیشن کے بائیکاٹ کے حق میں تھے۔ کیونکہ اس میں کسی ہندوستانی کو نمائندگی نہیں دی گئی تھی۔ جب کہ علامہ اقبال کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے مفادات کے پیش نظر اس کمیشن کا بائیکاٹ غیر ضروری ہے۔

اسی طرح دسمبر ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ بمقام الہ آباد میں اپنے خطبہ صدارت کے ذریعہ مسلمانان کی آئندہ سیاسی حکمت عملی کے لئے ایک رخ، ایک منزل اور ایک سمت کا تعین کر دیا۔ اقبال نے اس خطبہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے اختلاف ممکن ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس خطبہ میں انہوں نے ایک مفکر اور سیاست داں کی حیثیت سے جن اصولی اور بنیادی باتوں پر زور دیا، اور ہندوستان کے سیاسی مسائل کے حل و عقد کے لئے جو لائحہ عمل پیش کئے، اس کی اہمیت آج بھی مسلم ہے۔ اس طرح زندگی کے آخری ایام میں مسلم لیگ کی تنظیم نو اور ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی و سماجی مسائل کے ساتھ ساتھ ان کے تہذیبی، ثقافتی اور مذہبی امور و معاملات پر مسٹر محمد علی جناح سے ان کی جو خط و کتابت ہوئی وہ ان کی عملی سیاست کے ساتھ ان

کے سیاسی مفکر ہونے کا بھی ثبوت فراہم کرتی ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ اقبال عملی سیاست کی حیثیت سے بہت زیادہ کامیاب نہیں رہے۔ ایک تو یہ کہ ان کی طبیعت اس سے مناسبت نہیں رکھتی تھی۔ اور دوسرے یہ کہ عملی سیاست میں جن حکمت عملیوں، سیاسی چال بازیوں اور حیلہ بازیوں سے کام لیا جاتا ہے، اس سے اقبال کا دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال ایک عملی سیاست داں کی حیثیت سے یا سیاسی رہنما کے طور پر ہندوستان کی سیاست کو براہ راست متاثر نہ کر پائے۔ لیکن اس کے باوصف ان کے سیاسی مفکر اور ان کی سیاسی بصیرت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ سیاسی رہنمایا سیاسی لیڈر اپنے عہد کی سیاست کی جہت متعین کرتا ہے۔ جب کہ سیاسی مفکر سیاسی نظریات و افکار کو نئی جہات سے آشنا کرتا ہے۔ اقبال عملی سیاست داں کے طور پر خواہ اتنے کامیاب نہ رہے ہوں، لیکن ان کی سیاسی فکر نے بعد کے مفکرین کو حد درجہ متاثر کیا۔ اقبال نے اپنی نثر و نظم میں مغرب کے نوآبادیاتی منصوبوں، سرمایہ دارانہ نظام اور تہذیبی و ثقافتی استعماریت کے ذیل میں جن بصیرت افروز خیالات اور تنقیدی نظریات کا اظہار کیا ہے، ان کی اہمیت آج بھی مسلم ہے۔ اقبال ان اولین سیاسی اور سماجی مفکرین میں سے ایک تھے جنہوں نے مغربی سامراج کے ثقافتی، اقتصادی اور سیاسی منصوبوں کو سمجھا اور سیاسی غلبہ کے ذریعہ ثقافت استعماریت کی مہم کو ہدف تنقید بنایا (اکبر الہ آبادی اس سمت میں پیش قدمی کر چکے تھے)۔ چنانچہ ان شواہد کی روشنی میں اقبال کو ایک سیاسی مفکر نہ کہنے کا کوئی جواز نہیں بنتا۔

ہندوستانی وفاق کے اندر یا اس کے باہر ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کا منصوبہ پیش کر کے اقبال نے باقی ملک کے مسلمانوں کی صورت حال سے چشم پوشی کا ارتکاب کیا یا نہیں؟ اس کا جواب دینے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے اقبال کو ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی و سماجی مسائل کے ساتھ ساتھ ان کے تہذیبی اور مذہبی تشخص کی بھی فکر لاحق تھی۔ اس لئے اس کا انھوں نے اس کا حل اس طرح نکالا کہ مسلمانوں کی جہاں اکثریت ہے، ان کو آپس میں ملا کر ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے۔ تاکہ وہ آزادانہ طور پر اسلامی شعائر کے مطابق زندگی گذار سکیں۔ اور اغیار کی دست برد سے محفوظ بھی رہ سکیں۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس منصوبے کے ذریعہ اقبال نے بحیثیت شاعر اور مفکر اپنی آفاقیت کو مجروح کیا یا نہیں؟ تو اس کا جواب تلاش کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک علیحدہ مسلم ریاست کی تجویز، خواہ اسے اصولی اعتبار سے اقبال کی غلطی ہی کیوں نہ قرار دی جائے، اقبال کا ایسا منصوبہ تھا جس کی محرک قوت اس دور کی سیاسی و ہنگامی صورت حال تھی۔ اس منصوبے کو اقبال کے عملی سیاسی اقدامات میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ عملی سیاست خواہ کتنی ہی صالح بنیادوں پر کیوں نہ قائم ہو، ہنگامی سیاسی و سماجی صورت حال سے تحریک پاتی ہے۔ اور ایک حد تک مصلحت اندیش بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ علیحدہ مسلم ریاست کے ان کے موقف کو صحیح یا غلط قرار دینے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے۔ لیکن ان کے موقف کو معرض اظہار میں لانے والے چند خطوط یا دیگر بیانات کو ان کے سیاسی فکر و فلسفہ کی اساس یا ان کے سیاسی شعور کا ہم عنصر قرار دینا مناسب نہیں۔ ان کے اس طرح کے موقف کو اقبال کے افکار و اعمال کا تضاد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس سے قبل کی آفاقیت اور ہمہ گیر سیاسی مفکر ہونے کی حیثیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اگر ہم علیحدہ مسلم ریاست یا قیام پاکستان کی تجویز پر دلالت کرنے والے چند خطوط اور دیگر بیانات کے قطع نظر اقبال کی تخلیقات اور ان کی مربوط سیاسی تحریروں کا مطالعہ کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کی فکر کی جہتیں آفاقی تھیں۔ اور نظریاتی سطح پر ان کی سیاسی فکر ہر نوع کی مقامیت، عصبیت اور تنگ نظری سے پاک تھی۔ ان کا فلسفہ جمعیت آدم کا پیغام تھا۔ چونکہ اسلام خود عبارت ہے جمعیت نوع انسان سے۔ لہذا ان کے نظام افکار میں اسلام اور شرح محمدی کو امتیازی حیثیت حاصل تھی۔ چنانچہ اس عہد میں مسلمانوں کی زبوں حالی پر ان کا ملول ہونا، اور عالمی سطح پر مسلمانوں کی تذلیل و تحقیر سے رنجیدہ خاطر ہونا اقبال کے لئے بالکل فطری امر تھا۔ دریں صورت مسلمانوں کی معاشرتی و معاشی فلاح کے ساتھ ساتھ ان کے مذہبی تشخص، ان کے ثقافتی کردار اور تہذیبی تحفظ کے لئے متفکر ہونا بھی ناگزیر تھا۔

اقبال بنیادی طور پر عظمت انسانی کے حدی خواں تھے۔ ان کے مطابق ان کی عظمت کا سر چشمہ رسول اکرم کی ذات مبارک ہے۔ وہ شریعت محمد اور دین اسلام کو عالمی فلاح و بہبود کا واحد ذریعہ

تسلیم کرتے ہیں۔ اور مسلمانوں کو اس شریعت کا امین۔ لہذا وسیع المشر بی اور آفاقیت کے باوجود اقبال کے مخاطب بیشتر مسلمان ہی تھے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اس عہد میں مسلمانوں کی تہذیبی اور مذہبی شناخت کے گم ہو جانے کے خطرات کے پیش نظر ہندوستانی وفاق کے اندر یا اس کے باہر ایک علیحدہ مسلم ریاست کی تجویز پیش کی ہو۔ مگر یہ خاطر نشان رہے کہ اس نوع کی ہر تجویز اس وقت کی ہنگامی، سیاسی و معاشرتی صورت حال کی زائیدہ تھی۔ اور ہم ان تجاویز کو اقبال کی ایک غلطی تسلیم کرنے کے باوصف ان کی منظم سیاسی و سماجی فکر کا ایک اہم عنصر قرار نہیں دے سکتے۔

جیسا کہ چوتھے باب سے ظاہر ہے اقبال ہندوستان کی سیاسی صورت حال کے ساتھ دنیا کے اسلام کے سیاسی و تہذیبی حالات پر بھی مشغول تھے۔ انھوں نے اپنے اس دلی کرب کا اظہار اپنی تخلیقات (نثر و نظم) میں متعدد جگہ کیا ہے۔ ”شکوہ“، ”جواب شکوہ“، ”شع و شاعر“، ”فاطمہ بنت عبد اللہ“ اور ”حضور سالتما ب میں“ جیسی نظمیں کافی اہم ہیں۔ جس میں نہ صرف اس وقت کے سیاسی حالات کی ترجمانی کی گئی ہے، بلکہ مسلمانوں کے خوابیدہ جذبات کو بیدار کرنے میں قابل قدر حصہ لیا۔ خصوصاً ”حضور سالتما ب میں“ میں انھوں نے طرابلس کے شہیدوں کو جس فنکارانہ انداز میں نذرانہ عقیدت پیش کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عالم اسلام کے احوال ان کے لئے کس درجہ تشویش اور پریشانی کا باعث تھے۔ ”فاطمہ بنت عبد اللہ“ میں انھوں نے جن بصیرت افروز خیالات کا اظہار کیا ہے وہ ان کی وسیع المشر بی، آفاقیت اور عالمگیر اخوت کے جذبات کی مظہر اتم ہے۔ ”خضرہ راہ“ جو اقبال کی شاعرانہ ارتقاء میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے، اس میں زندگی، حکومت و سلطنت کی حقیقت و ماہیت اور سرمایہ دارانہ نظام اور مغرب کی استعماریت پر انھوں نے جو چوٹیں کی ہیں، اور عالم اسلام کی سیاسی صورت حال کو جو موضوع بحث بنایا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں عصری حسیت کا کتنا درک حاصل تھا۔

جہاں تک عصری مسائل اور فکر اقبال کا تعلق ہے، اقبال نے اپنی نثر و نظم دونوں میں اظہار خیال کیا ہے۔ اپنے عہد کے سیاسی، معاشرتی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں کو بھی انھوں نے ایک حکیم کی نگاہ سے دیکھا اور فلسفیانہ، فکری اور روحانی مسائل کو بھی ایک دقیق نظر دانشور کی حیثیت سے جانچا پرکھا۔

اور اس کے تئیں اپنے فنکارانہ رد عمل کا اظہار کیا۔ حرکت، حرارت اور انقلاب ان کی فکر کے بنیادی محرکات ہیں۔ اس لئے جہاں کہیں بھی تبدیلی کے آثار نظر آئے، دنیا کے کسی بھی حصے میں انقلابی تحریکیں اٹھیں، اقبال نے اس کا بڑھ کر خیر مقدم کیا۔ معاشرہ کو ظلم و ستم سے نجات دلانے کے لئے اور انسان کو غلامی اور محکومیت سے آزاد کرانے کے لئے اقبال نے ہر اس انقلاب کا خیر مقدم کیا جو انسانیت کی فلاح و بہبود سے تھا۔ اقبال ایک طبعاً انقلاب پسند مفکر تھے۔ اس لئے ان کی فکر انقلابی آہنگ سے لبریز ہے۔ اور ان کی فکر پر انقلاب روس کے واضح اثرات دیکھے جاسکتے ہیں انھوں نے اس انقلاب کے بعض مثبت پہلوؤں کو اپنی فکر کا جس طرح جز بنایا اور اپنی تخلیقات میں جس انداز میں پیش کرنے کی جرأت کی، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی فکر ایسے ہی انقلاب کی متمنی تھی۔ جو نہ صرف زندگی کے جمود کو توڑے، بلکہ انسانی زندگی میں کوئی اہم اور بنیادی تبدیلی بھی پیدا کرے۔

اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ ان کے یہاں زمانہ، کائنات باہم شیر و شکر ہو گئے۔ وہ کائنات اور انسانیت کو ایک کلیت میں دیکھتے ہیں۔ ان کے یہاں معاشی، معاشرتی، سیاسی، تہذیبی اور روحانی مسائل ایک دوسرے سے مربوط و منسلک نظر آتے ہیں۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کے افکار میں تنوع کے باوجود یک نظری موجود ہے۔ ان کی فکر کا محور ایک حد تک سیاسی بھی ہے۔ اس لئے ان کے پیام کی نوعیت جہاں اخلاقی و روحانی بنیادوں پر قائم ہے، وہیں وہ ایک حد تک سیاسی مفہوم کی بھی حامل ہے۔

اقبال کے نزدیک انسان نظام کائنات میں ایک مستقل اور دائمی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسانیت کی زبوں حالی، دنیا کے دبے کچلے انسانوں کی حالت زار نے انہیں تادم زیست ملول ورنجیدہ خاطر رکھا۔ اس پر وہ مختلف زاویوں سے غور و فکر کرتے ہیں۔ پھر انہی افکار و خیالات کو اپنی تخلیقات و نظموں میں منظم و مرتب انداز میں پیش کیا۔

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ فکری اعتبار سے اقبال کو سیاست سے دلچسپی ابتداء ہی سے رہی ہے۔ اس دلچسپی کا اندازہ اس مضمون سے لگایا جاسکتا ہے کہ جس کو انھوں نے ”اسلام میں سیاسی فکر“ کے عنوان سے ۱۹۰۸ء میں رقم کیا تھا۔ اس مضمون کے مطالعہ سے ان کے گہرے سیاسی فہم و ادراک کا انجوبی

اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال کے سیاسی افکار کی جھلک ان کے ”خطبات“ میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ بالخصوص اس کے چھٹے باب ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں جن عالمانہ اور مفکرانہ انداز میں سیاسی مسائل پر غور و فکر کیا ہے وہ بے حد وقیع اور فکر انگیز ہیں۔ اقبال کے نزدیک اسلامی ثقافت یا بالفاظ دیگر اسلامی سیاست کی اصل روح توحید ہے۔ اسی بناء پر اس نے اتحاد اسلامی کی دعوت دی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے سیاسی، سماجی اور اقتصادی ادارات کی تشکیل میں یہ تصور بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ خطبہ الہ آباد جسے ہندوستان کی سیاست بالخصوص مسلمانوں کی سیاست میں خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ وقتی مسائل کی بحث کے قطع نظر دیگر سیاسی و عمرانی مسائل پر اقبال نے جو بحث کی ہے۔ اور بالخصوص اسلامی کے سیاسی اور عمرانی پہلوؤں کی جس وقت نظر اور اچھوتے انداز میں تشریح کی ہے۔ وہ اقبال کے لازوال اور پختہ سیاسی شعور کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔ پھر اپنے مجموعہ فارسی اردو کلام ”اسرار خودی“ ”رموز بے خودی“، ”پیام مشرق“، ”زبور عجم“، ”جاوید نامہ“، ”ضرب کلیم“ اور ”ارمغان حجاز“ میں حیات انسانی، انسانیت کی فلاح و بہبود اور اسکے روحانی ارتقاء اور حیات و کائنات کے متعلق جن بصیرت افروز اور تنقیدی خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے اندزہ ہوتا ہے کہ انہیں فلسفہ کے ساتھ ساتھ سیاسی بصیرت کا کتنا درک حاصل تھا۔

جیسا کہ یہ حقیقت ہے کہ برطانوی سامراج کی عمارت تیسری دنیا بالخصوص مشرقی ملکوں کے سیاسی اور اقتصادی استحصال کی بنیادوں پر قائم ہوئی تھی۔ متعدد مفکرین نے ان پہلوؤں کی نشاندہی ابتداء ہی میں کر دی تھی۔ اقبال برطانوی سامراج کے ان منصوبوں سے بخوبی آگاہ تھے۔ اقبال نے سیاسی اور معاشی غلبہ و استبداد کے علاوہ مشرق کے تہذیبی استحصال کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ اور اپنی تخلیقات کے ذریعہ اس صداقت کو روشن کیا کہ کس طرح مغربی طاقتیں سیاسی، معاشی اور اقتصادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے تیسری دنیا بالخصوص مشرقی ممالک کو غلام اور محکوم بنانا چاہتی ہے۔ وہ یورپ کے فکر و فلسفہ، علم و حکمت، تدبیر، حکومت، تعلیم مساوات وغیرہ تمام چیزوں کو سامراجی منصوبوں کی تکمیل کا آلہ قرار دیتے ہیں۔ اقبال ان اولین مفکرین میں سے ایک تھے۔ جنہوں نے اس حقیقت کو طشت از بام کیا کہ یورپی سامراج اپنے جلو میں سیاسی تسلط کے علاوہ تہذیبی استحصال کے کیسے کیسے خطرناک

اور ناپا کی منصوبے لے کر ہمارے یہاں آیا ہے۔

مغرب کی سامراجی قوتوں نے اپنے نظام تعلیم اور سیاسی ڈسکورس کے ذریعہ ہمیں جمہوریت، مساوات، فرد کی آزادی جیسی اصطلاحوں کے حوالہ سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ گویا یہ سامراجی قوتیں صحیح معنوں میں انسان دوستی اور روشن خیالی اور فرد کی آزادی کی علمبردار ہیں۔ جب کہ یہ تعلیمی ڈسکورس/نظام کلام اپنی نوعیت کے اعتبار سے سیاسی تھا اور مشرق کے معاشی اور تہذیبی استحصال کا آلہ کار۔۔۔ اقبال نے اپنے کلام کے ذریعہ اس حقیقت کو پیش کیا۔ ”لینن خدا کے حضور میں“ کی یہ سطریں اس کا بین ثبوت ہے۔

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت  
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات

اقبال کے سیاسی تصورات کے پس منظر میں ان کے حرکی تصور حیات کی روح کار فرما تھی۔ وہ جہانِ تازہ کے مشتاق تھے۔ وہ اس کائنات کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور اسے کھلی بانہوں سے خوش آمدید کہنے کے متمنی تھے۔ وہ اس جہانِ رنگ و بو کو انسان کی میراث خیال کرتے تھے۔ اس تصور کے پس پشت اسلام کا متحرک اور انقلابی تصور زیست کار فرما تھا۔ یہی وجہ ہے انھوں نے تمام رائج الوقت سیاسی نظریات کو ہدف تنقید بنایا۔ لادین یا سیکولر سیاست، مغربی تصور وطنیت و قومیت، جمہوریت، اشتراکیت، فاشزم، ملوکیت اور اسی قبیل کے دوسرے سیاسی تبوں کو دلائل و براہیں کے سنگریزوں سے پاش پاش کیا۔ اور اس کے مقابلے میں اسلامی سیاسی حکومت (خلافت) کا عالمگیر اور آفاقی نظریہ پیش کیا۔

اقبال نے تمام رائج الوقت سیاسی نظریات کی جو تنقید و تنقیص کی، اور اسے جو ہدف مہم بنایا، اس کی بنیادی وجہ ایک تو نفسیاتی ہے۔ دوسرے وہ اصول و نظریات ہیں جو نظامات کی ساخت میں کار فرما ہیں جو اقبال کی اپنی فکر کے برعکس ہیں۔ اقبال بنیادی طور پر عظمت انسانیت کے علمبردار ہیں۔ ان کی شاعری کا اور تخلیقی فکر کا بنیادی وظیفہ ہی انسانیت کی عظمت کو اجاگر کرنا ہے۔ وہ بنی نوع انسان کو یکجائی اور اتحاد و اخوت کا سبق دیتے ہیں۔ علاقائی، قومی لسانی یا نسلی بنیادوں کو انسانیت کی ترقی

کے راستے کی رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس سے تہذیبی، سیاسی اور اقتصادی استعمار کی راہیں استوار ہوتی ہیں۔ انسانیت کی فلاح و بہبود اور اس کے شاندار اور روشن مستقبل ہی ان کی سیاسی فکر کی اصل اساس ہے۔ اس لئے انھوں نے ان تمام سیاسی نظریات جس سے انسانیت کی فلاح اور ترقی ممکن نہیں، نشان زد کیا ہے۔ لادین یا سیکولر سیاست کے اقبال اس لئے مخالف ہیں کہ وہ مذہب و سیاست میں دوئی کے قائل نہیں۔ بلکہ ان کے نزدیک از روئے شریعت محمدیہ دین و سیاست ایک ہی حقیقت واحدہ کے دو رخ ہیں، جسے ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ اقبال کا خیال ہے کہ کوئی بھی سیاسی نظام یا سیاسی نظریہ اگر اس میں دین کا عنصر شامل نہ ہو، خواہ اس کی بنیاد کتنی ہی صالح اقدار پر قائم کیوں نہ ہو اس سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔ مغربی نظریہ وطنیت اور قومیت کی اس لئے تردید کرتے ہیں کیونکہ یہ نظریہ انسان کو رنگ نسل، وطن اور جغرافیائی حدود و قیود میں مقید کر دیتی ہے۔ اقبال جس وحدت انسانی کا خواب دیکھتے ہیں، اس میں ان عناصر کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وطنیت اور قومیت کا تصور بنی نوع انسان سے دشمنی، پیکار اور کشمکش کا سبق دیتی ہے۔ اس لئے وطنیت اور قومیت کا کوئی بت ان معنی میں بنالینا کہ وہ کسی بلند تر اور اعلیٰ مقاصد کی راہ میں حائل ہو، کسی طرح مستحسن قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ جمہوریت کے ایک حد تک قائل ہوتے ہوئے اس سے بیزار نظر آتے ہیں۔ کیونکہ انھوں نے مغرب میں جمہوریت کی جو عملی شکل دیکھی، وہ ملوکیت، استبدادیت اور استحصال کی ایک بدلی ہوئی شکل نظر آئی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مغربی جمہوری نظام پر شدت سے اعتراضات کئے ہیں۔ تاہم ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“، نظم میں کئے گئے اعتراض نہایت اہم ہے۔ اقبال نے اسے مغرب کی عقل عیار، مادہ پرستی اور ابلیسی سیاسی نظام سے تعبیر کیا ہے۔ اشتراکیت کا فلسفہ اقبال کے نزدیک اس لئے قابل مذمت ہے کہ اس میں خد کے وجود اور روحانیت سے نفی پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس نظام سیاست کا اخلاقی و مذہبی نظام اقبال کی احاطہ فکر سے باہر ہے۔ تاہم سرمایہ داری، سامراجیت، ملوکیت اور مذہبی پیشوائیت کی استبدادیت کے خلاف اشتراکیت کی جدوجہد کو اقبال لائق تحسین قرار دیتے ہیں۔ اس طرح ملوکیت ان کے نزدیک اس لئے قابل قبول نہیں کہ اس نظریہ سیاست کا کوئی اخلاقی اور روحانی جواز نہیں ہوتا۔ اس طرح اقبال کے نزدیک دنیا میں صرف



ایک ہی نظام ہے جو تمام بنی نوع انسان کو اتحاد و اخوت اور فلاح و بہبود کی ضمانت دیتا ہے۔ اور وہ ہے اسلام کا مذہبی، اخلاقی اور سیاسی نظام۔ آل احمد سرور کے نام لکھے گئے خط کے یہ اقتباس اس کی واضح مثال ہے:

”میرے نزدیک فاشزم، کمونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کی کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔“

اقبال شاعر فلسفی اور فلسفی شاعر اقبالیات میں ایک معروف مگر دلچسپ موضوع ہے۔ عام طور پر ان کے فلسفیانہ افکار پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔ اور ان کے سیاسی تصورات کو ان کے فلسفیانہ افکار سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں قابل توجہ اور اہم بات یہ ہے کہ اقبال کی فکر اور فلسفہ کو کسی ایک دبستان سے مربوط کر کے نہیں دیکھا جاسکتا ہے۔ اقبال جیسے آفاقی اور عظیم مفکر کو کسی ایک نظام یا دبستان تک محدود کرنا نہ صرف یہ کہ صحیح ہے، بلکہ دشوار امر ہے۔ اگر ہم ان کے فکر کو کسی ایک نظام تک محدود کر دیں تو ان کے فکروں کا بیشتر حصہ مفہوم سے عاری ہو کر رہ جائیگا اور اقبال کی صحیح اور واضح تصویر سامنے نہیں آسکے گی۔ زیر نظر تحقیقی مقالہ میں ہم نے اقبال کے سیاسی تصورات اور فلسفیانہ افکار میں فرق کرنے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں کی۔ بلکہ ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے اقبال نے جو کچھ بھی کہا ہے، وہ ان کے فلسفہ کا حصہ ہے۔ ایک فلسفی زندگی اور حیات و کائنات کے مختلف مظاہر کی صداقت کا جو یا ہوتا ہے۔ اور وہ زندگی اور کائنات کے بارے میں جو مخصوص سطح نظر رکھتا ہے، اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازم ہے۔ چونکہ سیاست بھی زندگی کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا ہر فلسفی نے ریاست، حکومت اور سیاست وغیرہ کی حقیقت و ماہیت، اس کے اغراض و مقاصد اور ان کی نوعیت پر اظہار خیال کیا ہے۔ چہ جائے کہ ہم اقبال کے سیاسی تصورات میں فلسفیانہ جہتیں تلاش کریں، یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اقبال ایک عظیم شاعر اور مفکر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ درجہ کے فلسفی بھی ہیں۔ اس لئے انھوں نے سیاست کے بارے میں جو کچھ اظہار خیال کیا، اور اس کا جو تصور پیش کیا، وہ ان

کے فلسفیانہ افکار کا ہی پر تو ہے۔ تاہم اس فکر میں اسلامی فکر و فلسفہ کا وافر حصہ موجود ہے۔ اور یہی ان کی مفکرانہ شان انہیں اپنے دور کے دوسرے ان متعدد رہنماؤں سے ممتاز کرتی ہے، جو اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے طور پر بیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوستان اور ملت اسلامیہ کی ترقی کے لئے غور و فکر کر رہے تھے۔

علامہ اقبال بنیادی طور پر ملت اسلامیہ کی احیاء اور بحالی کے علمبردار ہیں۔ اس لئے ان کی سیاسی فکر کا اصل موضوع دنیائے اسلام کا مستقبل ہے۔ اس لحاظ سے وہ ایک طرف سرسید کے مکتبہ فکر سے وابستہ ہیں۔ دوسرے لحاظ سے وہ جمال الدین افغانی کے افکار کو آگے بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم اور دوسرے جنگ عظیم کے بعد کئی آزاد مسلم ریاستیں وجود میں آئیں۔ سوویت روس کی تحلیل کے بعد مشرق وسطیٰ میں مزید کئی آزاد مسلم ریاستیں وجود میں آگئی ہیں۔ ان کے مضبوط سیاسی و معاشی استحکام اور ان کے مؤثر سیاسی و معاشی کے حل کے لئے اقبال کی سیاسی فکر کا مطالعہ ایک ناگزیر حقیقت رکھتا ہے۔ اگر تیسری دنیا بالخصوص مشرقی ممالک اقبال کی سیاسی فکر کا بہ غور مطالعہ کریں تو ان کے بیشتر سیاسی مسائل کا حل ممکن ہو سکے گا۔

زیر نظر تحقیق مقالے میں ہم نے اپنے مقدور کے مطابق اقبال کے سیاسی تصورات اور ان کے سیاسی زاویہ نگاہ سے بحث کی ہے۔ اور یہ استخراج حاصل کرنیکی کوشش کی ہے کہ اقبال کی سیاسی فکر دیگر سیاسی مفکرین سے کس امتیازات کی حامل ہیں۔ آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ علم و فن کے لامحدود ممکنات کے پیش نظر چونکہ ہم کسی کوشش کو خواہ وہ تحقیقی ہو یا تنقیدی حرف آخر نہیں کہہ سکتے ہیں۔ دراصل تحقیق و ریسرچ وہ میدان ہے جو فکر و فن کے نئے نئے ابعاد اور مطالعہ کے نئے پہلو اور نئے زاویے سمجھاتا ہے۔ جتنا زیادہ کسی موضوع پر کام ہوتا ہے، علم و فن کی ترقی کی نئی راہیں استوار ہوتی ہیں۔ امید یہ ہے کہ راقم الحروف کی اس ادنیٰ اور معمولی سی کوشش سے افہام و تفہیم کی نئی راہیں کھولیں گی۔ اور اقبالیات کے متعلق لوگوں کو نئے زاویے اور نئے نقطہ نظر سے غور و فکر کرنے کا موقع ملے گا۔

**محمد ارشد**

شعبہ اردو

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (انڈیا)

۱۵ ستمبر ۲۰۰۸ء



# Allama Iqbal ka Siyasi Shawoor

*Abstract  
Thesis*

*Submitted for the Award of the Degree of*

*Doctor of Philosophy  
in  
Urdu*

*Under the Supervision of:*

*Prof. Aqeel Ahmad*

*By*

*Mohammad Arshad*

**DEPARTMENT OF URDU  
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY  
ALIGARH (INDIA)**

**2008**





# علامہ اقبال کا سیاسی شعور

تحقیقی مقالہ

برائے پی ایچ۔ ڈی  
(اردو)

ریس کرۂ

محمد ارشد

نگرۂ

پروفیسر عقیل احمد

شعبہ اردو

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۰۰۸ء

T-7225





شعبۂ اردو

Department of Urdu

Aligarh Muslim University,  
Aligarh-202 002

2700920, 921

Tel.:

Extn. 1631

D.No.: \_\_\_\_\_/UR

Dated: 25/09/08

## CERTIFICATE

This is to certify that **Mr. Mohammad Arshad** has done his research work entitled “**ALLAMA IQBAL KA SIYASI SHAWOOR**” under the supervision of **Prof. Aqeel Ahmad**. This is his original work and has not been submitted for any other degree of this or any other university.

It is now forwarded for the award the Ph.D degree in Urdu language and literature.

**Prof. Khursheed Ahmad**  
(Chairman)

**Prof. Aqeel Ahmad**  
(Supervisor)

# انتساب ابا اور امی (مرحومہ)

کے نام

جن کی شفقت اور محبت ہی میری زندگی کا سب سے قیمتی سرمایہ ہے

یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر

اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

## فہرست مضامین

۱. پیش لفظ
۲. باب اول حکومت برطانیہ اور ہندوستانی عوام ۳۵-۱
۳. باب دوم بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کی ۶۸-۳۶  
آزادی کی جدوجہد کا آغاز
۴. باب سوم مسلم لیگ کا قیام اور علامہ اقبال ۱۵۳-۶۹
۵. باب چہارم خلافت تحریک اور علامہ اقبال کے فکرو فن پر اس ۱۹۹-۱۵۴  
کے اثرات
۶. باب پنجم انقلاب روس اور علامہ اقبال ۲۴۳-۲۰۰
۷. باب ششم علامہ اقبال کے سیاسی تصورات کی فلسفیانہ ۳۱۳-۲۴۴  
بنیادیں (مشرق و مغرب کی کشمکش کی روشنی میں)
۸. باب ہفتم حاصل ۳۱۸-۳۱۴
- کتابیات ۳۲۸-۳۱۹



پیش لفظ

## ”پیش لفظ“

علامہ اقبال کے نظریات و تصورات کی ترویج و اشاعت کے کم و بیش ایک صدی گزر جانے کے بعد ان کے سیاسی نظریات اور فلسفہ کی افہام و تفہیم کی تفصیلی کوشش اس طرح منصہ شہود پر نہ آسکی جیسا کہ اقبال کے کارنامے اس کے متقاضی تھے۔ چند بے حد اہم اور وقیع تصانیف ان کی فکر و فلسفہ کے متعلق ضرور سامنے آئی ہیں۔ جن میں مسائل اقبال از ڈاکٹر سید عبداللہ، فکر اقبال از خلیفہ عبدالحکیم، روح اقبال از یوسف حسین خاں، اقبال نئی تشکیل از عزیز احمد، اقبال اور عالمی سیاسیات از میاں محمد افضل، اقبال اور مغربی مفکرین از جگن ناتھ آزاد، افکار اقبال از عبدالسلام ندوی اور اقبال کا نظریہ خودی از عبدالمغنی وغیرہ۔ مگر ان تصانیف کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود یہ جہت سامنے آتی ہے کہ اپنی تمام تر خوبیوں کے باوصف وہ ہمہ جہتی، تنوع اور گہرائی ان میں نہیں ملتی، جو اقبال کے نظریات کی ان تمام جزئیات کا احاطہ کر سکے جس کی فکر اقبال کی ہمہ گیری اور تنوع متقاضی ہے۔ مزید برآں ان میں بیشتر تصانیف میں اقبال کی شاعری اور ان کے فلسفہ کو ہی زیادہ تر موضوع بحث بنایا گیا۔ جب کہ ان کے دیگر افکار و تصورات، مثلاً، سیاسی، تہذیبی اور معاشی پہلوؤں سے چشم پوشی کی گئی ہے۔ جہاں تک اقبال کی سیاسی فکر اور سیاسی تصورات کا سوال ہے، اس سلسلے میں پاکستان میں قابل قدر علمی کام ہوا ہے۔ پاکستانی ذی علم حضرات نے اس موضوع پر خوب خوب خامہ فرسائی کی ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں پر اقبال کے سیاسی تصورات کو اپنے سیاسی جواز کے لئے بطور مثال اور آئیڈیل پیش کرنے کا رجحان اغلب رہا ہے۔ جب کہ ہندوستان میں اقبالیات کے اس موضوع سے زیادہ تر چشم پوشی کی گئی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ متفرق مقالے کی صورت میں کچھ مضامین منظر عام پر ضرور آئے ہیں۔ لیکن اب تک کوئی باقاعدہ اور منظم کوشش منصہ شہود پر نہیں آئی ہے۔

اسی امید کے پیش نظر میں نے اپنی دلچسپی کے مطابق اپنے تحقیقی مقالے کے لئے ”علامہ اقبال کا سیاسی شعور“ کا موضوع انتخاب کیا۔ تاکہ اقبال کے سیاسی نظریات کا مطالعہ کرتے ہوئے ان متعلقہ تمام پہلوؤں اور ابعاد کی تفہیم کر سکوں جو اب تک پردہ اخفاء میں تھے۔ شعبہ اردو، مسلم یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ عام روش سے ہٹ کر کسی ایسے موضوع پر طلبہ سے تحقیقی

کام کرایا جائے، جو ادبی اور علمی کے ساتھ ساتھ نیا اور اچھوتا ہو۔ اور اس میں کوئی نئی بات کہنے کی گنجائش ہو۔ اس لئے جب 'بورڈ آف اسٹڈیز' میں میرے موضوع کے انتخاب کا مسئلہ زیر بحث آیا تو شعبہ کے سینئر استاذ پروفیسر ابوالکلام قاسمی صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم اقبال کے سیاسی شعور کے متعلق کام کرنا پسند کرو گے۔ میں نے اپنی کم مائیگی اور بے بضاعتی کے باوجود سر تسلیم خم کر لیا۔ اور یہ جانتے ہوئے کہ یہ موضوع زیادہ لگن و جستجو اور محنت مشاقہ کا متقاضی ہے، میں نے اس پر کام کرنے کی حامی بھر لی۔ اس طرح یہ موضوع میرے حصے میں آیا۔ اور پروفیسر عقیل احمد صاحب میرے نگران مقرر کئے گئے۔

علامہ اقبال کو ہمارے فکری، علمی اور ادبی روایت میں جو منفرد حیثیت حاصل ہے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ان کی فکر ان متعلقہ تمام پہلوؤں، بالخصوص ان کے ان گوشوں کو جو مسلم فکریات سے تعلق رکھتے ہیں، اجاگر کیا جائے۔ تاکہ ایک شاعر اور فلسفی کے ساتھ ساتھ سیاسی و سماجی مفکر کی حیثیت سے انکا جو بھی مرتبہ ہے، اس کی جہت متعین کی جائے۔ اور ساتھ ہی ساتھ اہل مغرب کو یہ باور کرادیا جائے کہ جدید علم و فلسفہ کی ترقی میں مشرق بھی مغرب سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ بلکہ ہمارے یہاں بھی ایسے ایسے مفکر اور فلسفی موجود ہیں اگر ان کا غیر جانب داری سے مطالعہ کیا جائے تو وہ مغرب کے مفکروں اور فلسفیوں کے ہم پلہ قرار پائیں گے۔ مگر افسوس کہ اہل مغرب اپنے علمی و ادبی زعم میں مشرق کے مفکروں اور فلسفیوں کو لائق اعتناء نہیں سمجھا۔ اس پر مزید ستم یہ کہ جدید علم و فلسفہ کی ترقی کو مغرب کے ورود سے جوڑ کر اپنی کم نظری، کوتاہ بینی اور تعصب کا ثبوت بھی دیا۔

علامہ اقبال اپنے وقیع علمی و ادبی سرمایہ کے باعث تحقیق و تنقید کا مستقل موضوع قرار پاتے ہیں۔ گذشتہ سترہ برس سے ان کی شاعری اور فکر و فن پر بے شمار مقالات اور باقاعدہ کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ مختلف یونیورسٹیوں میں ان پر متعدد تحقیقی مقالے تحریر کئے گئے۔ اور اس ہی اس حد تک اضافہ ہوا کہ آج ہمارے یہاں اقبالیات کو ایک باقاعدہ دبستان کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔

اقبال کی شاعری کے منفرد لب و لہجہ اور ان کی فکر کے گونا گوں پہلوؤں نے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ پھر انھوں نے جس طرح لطافت شعری کو مجروح کئے بغیر اپنی شاعری کو حکیمانہ لب و لہجہ عطا

کیا، اس نے نہ صرف اردو شعراء کو متاثر کیا، بلکہ باذوق اور سنجیدہ قارئین نے ان کی فکر میں اپنی ذہنی آسودگی تلاش کی۔ اقبال اپنی شاعرانہ اور مفکرانہ قد و قامت کے باعث گذشتہ صدی پر حاوی رہے ہیں۔ اگر ہم بقول حامد کشمیری بیسویں صدی کو اقبال صدی سے موسوم کریں تو غلط نہ ہوگا۔

ہندوستان میں سیاسی، تہذیبی اور اجتماعی شعور کا ایک خاص تاریخی پس منظر ہے۔ انیسویں صدی اور خصوصاً بیسویں صدی کا نصف اول ہندوستان کی تاریخ کا ایک ایسا پر آشوب اور پر فتن دور ہے جس میں سماجی اور سیاسی خلفشار اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا تھا۔ یہاں کی عمرانی، تہذیبی اور معاشرتی اقدار انتشار کا شکار ہو گئیں۔ اس ہيجان اور اضطراب کے حالات میں جن دانشوروں نے قوی ترقی کی حرکیات پر غور کیا، ان میں علامہ اقبال کا نام نہایت اہم اور قابل ذکر ہے۔ زیر نظر تحقیق مقالے میں واقعات و حقائق کی روشنی میں اقبال کے سیاسی تصورات سے بحث کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ سعی دیکھنے کی بھی شامل ہے کہ ان کی سیاسی فکر کس امتیازات کی حامل ہیں۔ زیر نظر تحقیقی مقالہ ہی اس بات کو بطور خاص اجاگر کیا گیا ہے کہ اقبال کے پیام کی نوعیت جہاں اخلاقی و روحانی اقدار کی حامل ہے، وہیں ایک حد تک اس کا تعلق سیاست بالخصوص اسلامی سیاست سے بھی ہے۔

بر محل ہوگا کہ ہم یہاں زیر نظر تحقیقی مقالے کے حدود و تعین کا ایک سرسری تعارف پیش کر دیں۔ مطالعہ کی سہولیت کے پیش نظر یہ مقالہ چھ ابواب اور ایک اختتامیہ پر مشتمل ہے۔ پہلا اور دوسرا باب تمہید کے طور پر ہے جس میں عہد اقبال کی سیاسی صورت حال کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ ابواب اس اصولی تحقیقی کے پیش نظر مرتب کیا گیا ہے کسی مصنف یا مفکر کے سیاسی تصورات کا جائزہ لینے سے قبل یہ ضروری ہے اس کے عہد کے سیاسی و سماجی پس منظر کا جائزہ لیا جائے۔ کیونکہ ایک مفکر کے سیاسی کے مطالعے میں اس کے عہد کے سیاسی و سماجی حالات کا جائزہ ایک ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔ اول ذکر باب جو ”حکومت برطانیہ اور ہندوستانی عوام“ کے عنوان سے ہے، اس میں ان تمام سیاسی و سماجی اور فکری تبدیلیوں کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے جو ہندوستانی عوام اور حکومت برطانیہ کے تصادم سے پیدا ہو رہی تھی۔ زیر نظر باب میں اس امر پر خصوصی توجہ مرکوز کی گئی ہے کہ ہندوستانی عوام کے اس فکر و شعور

کی تبدیلی کو بطور خاص اجاگر کیا جائے، جو انگریزی حکومت، انگریزی طرز معاشرت اور مغربی تعلیم و فلسفہ کی وجہ سے ان کے ذہنوں پر اثر انداز ہو رہے تھے۔ جب کہ موخر الذکر باب میں :  
 بیسویں صدی کے ربع اول میں ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کیونکہ یہی دور اقبال کے فکر و شعور کی پختگی کا زمانہ ہے۔ اسلئے ان کی سیاسی فکر کی جہت متعین کرنے میں ان حالات و واقعات سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تیسرا باب مسلم لیگ کے قیام، اس کے اغراض و مقاصد اور ہندوستانی سیاست میں اس کے کردار پر روشنی ڈالتا ہے۔ اور اس ضمن میں ہندوستان کی سیاست بالخصوص مسلمانوں کی سیاست کا ایک خاص نقطہ نظر سے جائزہ لیا گیا ہے۔ خاص طور پر اس فکری، تہذیبی اور سیاسی اسباب و عوامل کی تلاش کرنے کی سعی کی گئی جو اس کے وجود میں آنے کا باعث بنیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلم لیگ کو ہندوستان کی سیاست بالخصوص مسلمانوں کی سیاست میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ تحریک کے اس پس منظر میں اقبال کے سیاسی کردار خصوصاً پنجاب اسمبلی میں ان کی کارکردگی اور ان کے سیاسی زاویہ نگاہ کا جائزہ لیا گیا ہے، اور ہندوستان کی مسلم سیاست میں ان کی سیاسی عطاء کو بطور خاص اجاگر کیا گیا ہے۔ میں نے اس سیاسی تنظیم کے سیاسی زاویے کو خاص طور پر اہمیت دی اور دستیاب مواد سے ذاتی نتائج اخذ کرنے کی سعی کی۔

چوتھا باب اقبالیات میں ایک دلچسپ اور نیا مطالعہ ہے۔ اقبال ہندوستان کی سیاست پر فکر مند تھے۔ اور دنیا کے اسلام کے سیاست پر بھی۔ اصل موضوع تو ہندوستان میں خلافت تحریک کا کردار اور اس کے پس منظر اقبال کی تخلیقات کا جائزہ ہے۔ لیکن ان اہم عالمی مسلم سیاسی واقعات کو بہ طور خاص اجاگر کیا گیا ہے، جو اقبال کی فکر پر اثر انداز ہوئے ہیں، اور جس نے اقبال کی فکر کو بنانے سنوارنے اور اسے نئی جہت عطا کرنے میں، اہم معاونت کی ہے۔

پانچواں باب اقبال کے سیاسی شعور کے ساتھ ساتھ ان کے معاشی شعور کے جائزے پر مشتمل ہے ان کی نثر و نظم اور دیگر بیانات اور تحریروں کی روشنی میں ان کے سیاسی شعور اور سیاسی فکر میں انقلاب آہنگ سے بحث کی گئی ہے۔ انقلاب روس نے جس طرح عالمی سیاسیات کو متاثر کیا اور دنیا کے

مفکروں اور ادیبوں کو اپنی طرف متوجہ کیا، اسے بطور خاص موضوع بنایا گیا ہے اور اقبال کی فکر پر اس کے اثرات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔ خاص طور سے اس انقلاب میں مضمیران اصولوں کو دریافت کرنے کی سعی کی گئی ہے جو اقبال کی فکر سے مطابقت رکھتے ہیں اور اس پہلوؤں کو بھی دریافت کرنے کی کوشش شامل ہے، جو اقبال کے اساسی تصورات کے برعکس ہیں۔

مقالہ کا چھٹا باب جو اقبال کی سیاسی فکر کا مطالعہ پیش کرتا ہے۔ مقالہ کا یہ باب دراصل وہ کلید ہے جس میں اقبال کی سیاسی فکر کی جہت متعین کی گئی ہے۔ خاص طور سے ان مباحث کو بہ طور خاص اجاگر کیا گیا ہے، جو اقبال کی سیاسی فکر کی اہم بنیاد ہیں۔ اس باب کے اقبال کی فکر میں مختلف تصورات کا جائزہ اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ان کے فکروں کا تعلق جہاں اخلاقی اور روحانی اقدار پر قائم ہے وہیں اس کی نوعیت ایک حد تک سیاسی بھی ہے۔

مقالہ کے آخر میں ایک مختصر سے اختتامیہ میں نتائج مرتب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مقالہ کا یہ حصہ مختصر ترین ہے۔ تاہم حاصل مطالعہ کے اعتبار سے یہ باب نہایت اہم ہے۔ اس میں یہ بات سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کی سیاسی فکر دیگر سیاسی مفکرین سے کسی امتیازات کی حامل ہیں۔ چنانچہ ان کی سیاسی فکر کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ انھوں نے ان اپنے سیاسی نظریات کو جو بنیاد قائم کی، اس میں قرآن و احادیث، اسلامی تعلیمات اور مشرقی مفکرین مثلاً امام غزالی اور ابن خلدون کے نظریات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

اللہ تعالیٰ کا بے پایاں احسان ہے کہ یہ مقالہ پایہ تکمیل کو پہنچا۔ اقبالیات سے دلچسپی کے باعث سمجھتا تھا کہ یہ کام آسان ہو گا، لیکن جیسے جیسے اس کی گہرائی میں اترتا گیا، موضوع کی وسعت اور ہم گہرائی کا احساس ہوتا گیا۔ ابتداء میں موضوع کی نوعیت کو سمجھنے اور اسے گرفت میں لانے میں قدرے مشکلیں بھی پیدا ہوئیں۔ تاہم ذاتی مطالعہ اور استاذ محترم سے اس موضوع کے مختلف نکات پر بحث و تمحیص اور تبادلہ خیال سے گریں خود بخود کھلتی گئیں۔ اور کام سہل ہوتا گیا۔

اس مقالہ کی تدوین و ترتیب مسلم یونیورسٹی، علیگڑھ کے علم پرور ماحول اور ادبی فضا میں ہوئی۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ یہی زمانہ میرے لئے بعض اعتبار سے نہایت انتشار اور صبر آزمائی کا بھی رہا۔

اس لئے یہ ”پیش لفظ“ کو نامکمل رہے گا اگر ان بزرگوں اور کرم فرماؤں کا ذکر نہ کروں جن کی ہمدردی، خلوص و محبت اور عنایت نے مجھے قدم قدم پر حوصلہ بخشتا۔

سب سے پہلے میں استاذ محترم پروفیسر عقیل احمد صاحب کا شکریہ ادا کرنا اپنا فرض منصبی سمجھتا ہوں جنکی رہنمائی میں میں نے مقالے کے تمام مشکل مراحل طے کئے۔ حضرت موصوف نے قدم قدم پر جس طرح میری رہنمائی کی اور میری پریشانیوں اور الجھنوں کو سلجھایا۔ اور باوجود اپنی علالت کے میرے کام میں جس طرح خصوصی دلچسپی لی۔ اس مقالہ کو حرف بہ حرف پڑھ کر اس کی اصلاح کرنے، اسکی نوک پلک سنوارنے میں اپنا جو بیش قیمتی وقت صرف کیا، اس کے لئے میرا پورا وجود ان کا احسان مند ہے۔ بلاشبہ مجھے یہ کہنے میں ہرگز تامل نہیں کہ اگر مجھے پروفیسر عقیل احمد صاحب جیسے مشفق رہنما ستارے کی طرح راستہ نہ دکھاتے اور ان کی کوشش و محنت، شفقت و محبت اور خلوص و عنایت شامل حال نہ ہوتی تو میں اس مقالہ کا ایک حرف بھی نہیں لکھ پاتا۔

میں احساس فرض شناسی سے قاصر سمجھا جاؤں گا اگر شعبہ کے دیگر اساتذہ کرام کے نیک اور عالمانہ مشورہ کا ذکر خلوص کے ساتھ نہ کروں۔ اس مقالہ کی اصلاح و تہذیب میں ان بزرگوں کی عنایت اور مشورے مجھے ہر وقت حاصل رہے۔ پروفیسر ابوالکلام قاسمی (ڈین فیکلٹی آف آرٹس) پروفیسر قاضی افضال حسین، پروفیسر خورشید احمد، پروفیسر قاضی جمال حسین، کے قابل قدر اور عالمانہ مشورے اور ڈاکٹر مہتاب حیدر نقوی اور ڈاکٹر سراج اجملی صاحبان نے کے برادرانہ مشوروں اور نیک خواہشات میرے لئے مشعل راہ کا کام دیا۔

بے حد مشکور و ممنون ہوں ڈاکٹر نیلم فرزانہ صاحبہ (ریڈر ویمنس کالج) کا جنہوں نے میرے ساتھ شفقتوں کا سا سلوک کیا۔

مقالے کی ترتیب و تدوین کے لئے میں خط و کتابت کے ذریعہ ہندوپاک کے بعض علم حضرات سے بھی رابطہ قائم کرنے کوشش کی۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کے فرزند ارجمند ڈاکٹر جاوید اقبال (لاہور، پاکستان) پروفیسر رفیع الدین ہاشمی (لاہور پاکستان، ڈاکٹر وحید عشرت (ناظم تعلیمات اقبال اکادمی پاکستان، لاہور) اور پروفیسر شمیم حنفی صاحبان کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا اخلاقی

فریضہ سمجھتا ہوں، جنہوں نے میرے مقالے کے سلسلے میں مفید اور گراں قدر مشورے دیئے، اس سلسلے میں ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب خصوصی شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے جن بنیادی اور ہم نکتے کی طرف توجہ مبذول کرائی، وہ میرے تحقیقی مراحل میں مدد و معاون ثابت ہوئے۔

مقالے کے مواد کی فراہمی کیلئے مجھے علی گڑھ کی آزاد لائبریری کے علاوہ دلی، سرینگر (کشمیر) اور دیگر مقامات کا سفر کرنا پڑا۔ حالانکہ میرے موضوع کے متعلق بیشتر مواد ہیں یہیں موصول ہو گئے تھے۔ تاہم وہ موضوع کی وسعت اور ہمہ گیری کے سبب ناکافی تھے۔ اس سلسلے میں اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی میں ایک ماہ قیام کر کے مواد اکٹھا کرتا رہا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر بشیر احمد نحوی ڈائریکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی سری نگر نے جس طرح میری امداد کی اور اپنی لائبریری سے استفادہ کرنے کی جو سہولیت بہم پہنچائی، اسکے لئے میں بے حد مشکور و ممنون ہوں۔

میرے شکریہ کے خصوصی مستحق ہیں جناب عمر سہیل صاحب ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان لاہور جنہوں نے خط و کتابت کے ذریعہ مطلوبہ مواد کی فراہمی میں خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا۔ مجھے جب بھی کسی مواد کی ضرورت پیش آتی، ان کو خط لکھ دیا کرتا تھا اور وہ نہایت خلوص اور فراخ دلی کے ساتھ مواد ارسال کر دیا کرتے تھے۔ یہ ان کے ادارے کی ادب پروری اور علم نوازی کی بہترین مثال ہے۔ پروفیسر آفاق احمد فاخری صاحب کا بھی میں نہایت مشکور و ممنون ہوں جنہوں نے میرے موضوع کے متعلق بعض اہم چیزیں دستیاب کر کے مجھ مزید تگ و دو اور پریشانیوں سے نجات دلادی۔

اطاعت والدین سے قاصر سمجھا جاؤں گا اگر میں والد محترم کی شفقت و محبت کا ذکر نہ کروں۔ یہ ہماری خوش نصیبی ہے کہ ہمیں ایسے والدین کا سایہ نصیب ہوا۔ اب جب کہ وہ بہت سے تجربات سے گذر چکے ہیں، عمر کے اس ایام میں میری اس کوشش اور کام کو دیکھ کر ان کی خوشی کی کوئی انتہا نہ ہوگی۔ خدان کی عمر دراز کرے۔ اور تادیر ان کا سایہ ہم بھائیوں اور بہنوں پر قائم رکھے۔ والدہ محترمہ (مرحومہ) کی خلوص و محبت اور شفقت کا ذکر نہ کرنا اطاعت والدین کی نافرمانی ہوگی۔ وہ ہمیشہ میرے لئے فکر مند اور متردد رہا کرتی تھیں۔ ابھی میں نے یہ کام شروع ہی کیا تھا کہ وہ اس دنیا سے چل بسیں۔ آج ان کو مرحومہ لکھتے ہوئے آنکھوں سے آنسو ٹپک رہے ہیں۔ آج اگر وہ زندہ ہوتی تو اپنے اس فرزند



کی اس کامیابی پر پھولے نہ ساتی۔ ایک طرح سے اس کام کی تکمیل کے ذریعہ میں انکے خواب کو شرمندہ تعبیر کر رہا ہوں۔ اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے جوار رحمت میں جگہ عطا فرمائے (آمین)

چچا جان، برادر محترم جناب ڈاکٹر محمد وزیر (میڈیکل آفیسر یو۔ پی۔ گورنمنٹ) اور برادر محترم مولوی عبدالمنعم صاحبان کا شکریہ ادا کرنا میں اپنا اخلاقی فریضہ سمجھتا ہوں، جنہوں نے تعلیم کے مراحل میں میری ہر ممکن امداد کی اور کسی طرح کی کوئی مالی دشواری نہیں آنے دی۔

ایک ذات ایسی ہے جس نے میرے اس منصوبے میں ہمیشہ خاموش احتجاج سے تعاون کیا۔ وہ میری شریک حیات شاہین ارشد ہے۔ میں اس کی الفت و محبت ’ناز و غمزہ‘ خوش مذاقی، خوش مزاجی اور دلربائی کے احساس سے گراں بار ہوں۔ اگرچہ اس سے تعلق خاطر ہی سہی۔ لیکن زندگی کے اس نازک موڑ پر جس طرح اپنی بلند ہمتی اور حوصلگی کا ثبوت دیا اس کے شکریہ کے لئے شاید مجھے موزوں الفاظ نہیں مل رہے ہیں۔

مقالے کی تدوین و تکمیل میں مجھے جن دوستوں اور عزیزوں سے معاونت ملی ان کی فہرست طویل ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر محمد عاصم رضوی، ڈاکٹر محمد اختر، ڈاکٹر حسان احمد، انتخاب عالم، نعمان عالم، ابوبکر صدیقی، شاہ عالم، رفیع الدین، شہاب الدین، ابوسفیان، عین الاسلام اور بعض دیگر دوستوں اور عزیزوں کا میں بے حد شکر گزار ہوں جنہوں نے قدم قدم پر میرا حوصلہ بڑھایا۔ خصوصاً ڈاکٹر محمد عاصم رضوی میرے شکریہ کے خصوصی حقدار ہیں جنہوں نے ہمیشہ میرے معاملات میں خصوصی دلچسپی دکھائی۔ اب جبکہ ان میں سے بعض احباب کی قربت دور ہو گئی ہے۔ تاہم ان کی دوستی اور محبت کا نقش ہمیشہ میرے دل پر قائم رہیگا۔

اپنے روم میٹ میں بدر عالم، محمد ایوب، عشرت اور محمد ریاض کا شکریہ ادا کرنا ضرور سمجھتا ہوں جنہوں نے ہمیشہ کمرے میں پڑھائی کا ماحول بنائے رکھا۔ اور میرے کام میں کوئی رخنہ نہ آنے دیا۔ دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انہیں عملی زندگی میں کامیاب و کامران عطا فرمائے (آمین)

لابریری انچارج جناب محسن بھائی اور سمینار انچارج سہیل بھائی کا بے حد ممنون و مشکور ہوں جنہوں نے کتاب کی فراہمی میں خصوصی امداد فرما کر اپنے اخلاقی فرض کا ثبوت دیا۔

بے حد شکر گزار ہوں آزاد بھائی اور شفقت بھائی کا جنہوں نے کمپوزنگ کے جملہ کام بہ احسن طریق پر انجام دیکر مقالے کی ظاہری ساخت کو پرکشش اور دلکش بنا دیا۔

**محمد ارشد**

شعبہ اردو، مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ، انڈیا

۱۵ ستمبر ۲۰۰۸ء

# **باب اول**

**حکومت برطانیہ اور ہندوستانی عوام**

## حکومت برطانیہ اور ہندوستانی عوام

ہندوستان میں برطانوی سامراج، ایک تلخ اور صبر آزما تجربہ ہے، جس کی ایک طویل کہانی موجود ہے۔ ہندوستانی مورخین عام طور سے اسے دو ادوار سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ۱۸۵۷ء کے پہلے کا عہد جسے ”کمپنی کا دور حکومت“ کہا جاتا ہے۔ جب کہ دوسرا دور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد شروع ہوتا ہے، جسے ”برطانیہ کی حکومت“ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان دونوں دور حکومت کی صحیح نوعیت، اس کے اسباب و علل اور اس کے مضمرات کو اس وقت تک بہتر طور پر نہیں سمجھا جاسکتا جب تک ان دونوں دور حکومت کی اصلیت و ماہیت اور ہندوستان کی سماجی زندگی کے مختلف گوشوں پر اس کے اثرات کا جائزہ نہ لیا جائے۔ اس سلسلے میں ہندوستان میں انگریزوں کی آمد، ان کے اقتصادی و سیاسی مطمح نظر اور مغلیہ سلطنت کے زوال کے ذکر کے بغیر یہ مطالعہ نامکمل رہے گا۔

اٹھارہویں صدی، ہندوستان کی تاریخ میں سیاسی طوائف الملوکی اور بد امنی کی صدی ہے۔ اس صدی کی سیاسی و سماجی زندگی کا قافلہ جس سمت کو چلا، جن منزلوں سے گذرا اور جن راہوں سے دو چار ہو کر آگے بڑھا اس کے واضح نقوش تاریخ کے صفحات میں موجود ہیں۔ یہی وہ دور ہے جب ہندوستان فکر و شعور اور تہذیب و معاشرت کے اعتبار سے ایک نئے دور میں داخل ہوا۔ اس کے صدیوں پرانے سماجی اقدار پر کاری ضرب لگی۔ اسکی تہذیب و ثقافت نے ایک نیا روپ اختیار کیا۔ جدید سیاسی رجحانات اور نئے خیالات و تصورات ہندوستان کے افق پر نمودار ہوئے۔ بہ ظاہر یہ کوئی معمولی واقعہ نہ تھا۔ بلکہ حالات کا رخ موڑ دینے والا یہ طوفان ہمہ گیر اور ہمہ جہت تھا۔ جس سے وابستہ یا جس کے نتیجے کے طور پر ظہور میں آنے والے واقعات و حقائق کے باعث ہندوستان کے سیاسی، سماجی، معاشی اور معاشرتی شعبے پر بڑے پیمانے پر تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ پرانی وابستگیاں اور غور و فکر کے مروجہ طریقے بدلے۔ رہنے سہنے اور سوچنے سمجھنے کے نئے اسلوب اور نئے زاویے متعین ہوئے۔ نئی قوتوں کی نمونے نئی صورت حال کو جنم دیا۔ اور ان حالات نے ایسی فضا پیدا کر دی جس کی وجہ سے ملک میں عام بے چینی اور بے یقینی کی کیفیت پیدا ہو گئی، جو ہندوستانی عوام کے لئے تشویش اور پریشانی کا باعث تھیں۔

در اصل یہ صدی ان ہمہ گیر اور نو بہ نو تغیرات کی تاریخ ہے۔ اس عہد کی سماجی گٹھن، سیاسی اضطراب،

اقتصادی بد حالی اور ثقافتی بکھراؤ کی جیتی جاگتی تصویر ہیں۔ اس دور کی ذہنی فضا میں تشکیک اور تصادم کے زیر اثر جو ہیجان تھا۔ قدیم و جدید کی آویزش سے زندگی کے ہر گوشے میں اور ہر سطح پر جو صورت حال پیدا ہو رہی تھی، اس نے ہندوستان کو تبدیلی کے راستے پر چلنے اور نئے نقطہ نظر سے سوچنے، سمجھنے اور غور و فکر کرنے کے لئے مجبور کر دیا۔ یوں تو یہ تبدیلی اس وقت شروع ہو گئی تھی جب انگریزوں نے ہندوستان میں قدم رکھا۔ لیکن ابتداء میں اس کی رفتار دھیمی تھی۔ جو وقت کے ساتھ وسیع ہوتی گئی۔ اور جب ہندوستان نے اٹھارہویں صدی میں قدم رکھا تو اس تبدیلی کے برگ و بار واضح شکل میں سامنے آئے۔

مغلیہ سلطنت کا انحطاط جن سیاسی و سماجی اسباب و عوامل کا نتیجہ ہے اور جن کے اثر سے وہ بڑی تیزی سے زوال پذیر ہوتی جا رہی تھی، اس کے لئے اٹھارہویں صدی کے ہندوستان کے حالات خصوصاً خانہ جنگیوں، بد امنی اور سیاسی اٹھل پٹھل کو عمل دخل حاصل ہے۔ سیاسی ابتری کے باعث جو تبدیلیاں ملک کے اندر ہو رہی تھیں، اس نے نئی قوتوں کے منصفہ شہود پر آنے اور اس کی سرگرمیوں کے لئے حالات سازگار بنا دیئے۔

ہندوستان میں برطانوی سامراج اور اس کے پھیلاؤ کو مغلیہ سلطنت کے زوال کے پس منظر میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ابتدائی مغل حکمرانوں نے اپنے فکر و تدبیر، حکمت عملی اور حسن انتظام کی بدولت ہندوستان کو ایک مثالی نمونہ بنا کر پیش کیا تھا۔ بالخصوص اورنگ زیب کا لگ بھگ پچاس سالہ دور حکومت اپنی محبت و یگانگت، اخوت و رواداری، خیر سگالی، قومی اتحاد اور سیاسی و عسکری نظم و ضبط کی بہترین مثال ہے۔ باوجود ہر چہار جانب سے شورش و یلغار کے وہ ہندوستان کو ایک سیاسی رشتے اور قومی دھارے سے منسلک کرنے میں کامیاب رہا۔ جس نے بھی ذرا سی سر اٹھانے کی کوشش کی، سنگین نتائج سے دوچار ہونا پڑا۔ جیسا کہ قانون فطرت ہے ”ہر عروج راز و ال است“ یہی صورت حال مغلیہ سلطنت کو درپیش آئی۔

دراصل ہندوستان کی جائز مغلیہ سلطنت اورنگ زیب کی وفات (۱۷۰۷ء) کے بعد زوال پذیر ہونا شروع ہو گئی۔ اور تھوڑے ہی عرصے میں اس کا شیرازہ بالکل بکھر گیا۔ اس کی وفات کے بعد اس سلطنت کو کوئی ایسا حکمران نہ مل سکا جو ہندوستان کی منتشر ہو رہی سیاسی وحدت اور قومی سالمیت کو ایک نکتے پر مرتکز کر سکتا۔ نا اہل جانشینوں کی تخت نشینی، اقتدار کے لئے شہزادوں کی باہمی آویزش، دربار کے

اندر امراؤ سلاطین کی چال بازیوں اور ریشہ دوانیوں نے اس وسیع و عریض سلطنت کو بالکل مفلوک الحال بنادیا۔ پھر نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے متواتر حملوں نے اس سلطنت پر ایسی کاری ضرب لگائی کہ پھر اس کو سنبھلنا نصیب نہ ہوا۔ ان تمام واقعات و حادثات کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی باغی سیاسی قوتوں کو سر ابھارنے کے مواقع فراہم کر دیئے۔ جاٹ، سکھ، روہیلے اور مرہٹے، جو ایک عرصے سے اس سلطنت کی بیخ کنی کے لئے سازشیں رچ رہے تھے، اپنے اپنے ہاتھ پاؤں پھیلانے لگے۔ رفتہ رفتہ علاقائی سلطنتیں خود مختار ہوتی گئیں۔ اس بیخ جو سیاسی خلاء پیدا ہوا اس نے بیرونی طاقتوں کے ظہور میں آنے اور ان کی سر گرمیوں کے لئے حالات سازگار بنادئیے۔ اس موقع کا پورا پورا فائدہ انگریزوں نے اٹھایا اور پلاسی کی جنگ (۱۷۵۷ء) ہندوستان میں ان کے اقتدار کے لئے پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

ہندوستان میں یورپی اقوام کی آمد کا سلسلہ سولہویں صدی سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ ۱۴۹۸ء کے آخری برسوں میں جب واسکو ڈی گاما نے ہندوستان کا سمندری راستہ دریافت کیا تو یورپی اقوام ہندوستان آنا شروع ہو گئے۔ ہندوستان آنے والے یورپی اقوام میں پرتگالی بھی تھے، دہندیزی بھی تھے، فرانسیسی اور برطانوی بھی تھے۔ ابتدا میں سبھی یورپی اقوام ہندوستان میں تجارت کی غرض سے آئے تھے۔ جلد ہی برطانوی اقوام (انگریز) نے اپنی دوراندیشی سے اپنے سبھی ہمسایہ اقوام کو پیچھے چھوڑتے ہوئے ہندوستان کی تجارت کے جملہ حقوق حاصل کر لئے۔ اور اس کے لئے یہاں پر انھوں نے ۱۶۰۰ء میں ’ایسٹ انڈیا کمپنی‘ قائم کی اور قرارداد کے تحت اس نے اس وقت کی برطانیہ کی ملکہ ایلزابتھ سے ہندوستان میں تجارت کرنے کا پروانہ بھی حاصل کر لیا۔ ’مغل شہنشاہ نور الدین محمد جہانگیر کے عہد حکومت میں ۱۶۰۰ء میں برطانیہ کی ملکہ ایلزابتھ نے ’ایسٹ انڈیا کمپنی‘ کو ایک چارٹر کے ذریعہ ہندوستان اور دیگر ایشیائی ممالک کے ساتھ تجارت کرنے کی اجازت دی تھی‘۔ ۱۰ ابتداء میں یہ منشور (چارٹر) صرف پندرہ سال کے لئے تھا جیسے کسی بھی وقت دو سال کی نوٹس کے ذریعہ برطانوی حکومت ختم کر سکتی تھی۔ ’لیکن بعد شاہ جیمس اول نے اس منشور کی ہمیشہ کے لئے تجدید کردی ۱۶۶۱ء میں شاہ جیمس دوم نے ایک نیا چارٹر جاری کرتے ہوئے لندن کمپنی کو وسیع اختیارات عطا کئے‘ ۲

ابتداء میں کمپنی کا واحد مقصد ہندوستان کے مقامی باشندوں سے تجارتی روابط قائم کرنا تھا۔ اور

اس کی دلچسپی صرف دو باتوں تک محدود تھیں۔ ہندوستان اور دیگر ایشیائی ممالک سے انھیں تجارت کی اجارہ داری کے حقوق حاصل ہو جائیں اور اپنا مال زیادہ سے زیادہ قیمت پر بیچیں اور ہندوستانی مال کم سے کم قیمت پر خریدیں تاکہ انھیں زیادہ منافع حاصل ہوں۔ ڈاکٹر عبدالعلیم لکھتے ہیں۔

”جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے پہلے پہل ہندوستان کو فتح کرنے کا منصوبہ بنایا تو اس کے مالک لندن کے سرمایہ دار اور تاجراں اس فکر میں تھے کہ ہندوستان کی اندرونی اور بیرونی تجارت پر مکمل قبضہ کر لیں۔“

انگریزوں کو اپنے اس مقصد کی تکمیل کے لئے بڑی جدوجہد کرنی پڑی۔ لیکن جلد ہی انھیں اپنے مقاصد میں بڑی حد تک کامیابی حاصل ہو گئی۔ وہ یہاں کے محاصل میں سے دولت سمیٹ کر لے جانے لگے اور یہاں کی بنی ہوئی مصنوعات بالخصوص پارچہ جات کو وہ یورپ اور انگلستان کے بازاروں میں لے جا کر فروخت کرنے لگے۔ اس طرح ہندوستان ان کی تجارتی سرگرمیوں کے لئے بڑا سازگار ثابت ہوا۔

جب انگریز ہندوستان کی تجارت پر مکمل طور پر قابض ہو گئے تو انھوں نے دیگر امور معاملات میں دلچسپی لینا شروع کر دیا۔ ابتداء میں اپنے ان مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بہت تگ و دو کرنی پڑی۔ لیکن یہاں کے حالات خصوصاً خانہ جنگیوں، انتشار، بد امنی اور یہاں کے حکمرانوں کے درمیان جاری رسہ کشی اور سیاسی رقابتوں کا فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ ہندوستان کے سیاسی امور و معاملات پس پر وہ دخیل ہوتے گئے۔ اور رفتہ رفتہ اپنے اثر و رسوخ میں اضافہ کرنے لگے۔ پلاسی کی جنگ (۱۷۵۷) نے ان کے لئے راہ ہموار کر دی۔ اس جنگ نے کمپنی کو ایک تجارتی ادارہ سے سیاسی قوت بنا دیا۔ عبداللہ یوسف علی نے بڑی حد تک صحیح لکھا ہے۔

”پلاسی کی جنگ جو ۱۷۵۷ء میں ہوئی تھی، بہت ہم ہے۔ کیونکہ اس

وقت سے انگلستان کے لئے ہندوستان میں حربی، سیاسی اور معاملہ

رسی کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا“

اس سیاسی کامیابی سے انگریزوں کے حوصلے بہت بڑھ گئے۔ اب ان کی طاقت کا انحصار صرف تجارت پر موقوف نہیں تھا، بلکہ ان کے مفاد تجارتی اور سیاسی دونوں ہو گئے۔ رفتہ رفتہ وہ اپنی سیاسی طاقت بڑھاتے رہے۔ اور ہندوستان سیاست میں ان کا اثر و رسوخ بہت بڑھ گیا تھا۔ بکسر کی جنگ (۱۷۶۴) کے بعد ان کا اقتدار ہندوستان کے مرکزی حکومت تک پھیل گیا تھا اور بیشتر علاقوں پر ان کا تسلط قائم ہو گیا تھا۔ یہاں تک کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے نتیجے میں ہندوستان کی عنان حکومت ان کے ہاتھوں میں آگئی اس طرح ہندوستان میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا خاتمہ ہو گیا اور ہندوستان برطانوی پارلیمنٹ کی منتخبہ حکومت کے زیر نگیں آ گیا۔ جو ہندوستانی امور کے لئے پارلیمنٹ میں جوابدہ تھی۔ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر عبدالعلیم لکھتے ہیں۔

”دستوری حیثیت سے اس تبدیلی کی بنیاد اس ایکٹ کو قرار دیا جاتا ہے جو ۱۸۵۷ء میں برطانوی پارلیمنٹ نے منظور کیا۔ دراصل یہ ایکٹ محض ایک رسمی یا انتظامی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے ذریعہ کمپنی کے بچے کھچے ہوئے اختیارات بھی سلب کر لئے گئے اور حکومت میں اس کی مداخلت بالکل ختم ہو گئی یہ آخری کڑی تھی اس کش مکش کی جو انگلستان کے دو متضاد مفاد رکھنے والے گروہوں میں ایک عرصے سے جاری تھی۔“ ۵

ہندوستان میں انگریزوں کی آمد اور ان کے سماجی و معاشی رابطے نے بڑے دور رس نتائج پیدا کئے۔ وہ ایک نئے تہذیب و ثقافت کے علمبردار تھے۔ ان کی تجارتی و معاشی سرگرمیاں، ان کا سیاسی نصب العین اور خود ان کے کام کرنے کے طریقے عام ہندوستانیوں سے مختلف تھے۔ وہ لوگ ایک ایسے ملک سے آئے جہاں کا سماجی پیش منظر مختلف تھا۔ تہذیبی و ثقافتی اقدار و روایات مختلف تھیں۔ غرض مغرب کا مذہب و سیاست، وہاں کی رسوم و روایات، نظام اخلاق اور تصور حیات مشرق سے یکسر مختلف تھا۔ بقول تارا چند ”اخلاق و رسوم، مذہب و تہذیب اور ذہنی رویوں اور رجحانوں میں وہ ہندوستانیوں سے بعد المشرکین رکھتے تھے“ ۶۔ انگریزی سامراج اور اس کی بنیادی نوعیت کا اثر ہندوستان کی تمدنی و تہذیبی



زندگی پر ناگزیر طور پر پڑا۔ ہندوستان صدیوں سے اپنی تہذیبی و ثقافتی اقدار اور سماجی روایات کے لئے مشہور رہا ہے۔ یہاں کے رسوم و روایات اور طرز معاشرت عام ہندوستانیوں کے لئے اپنے وجود سے زیادہ عزیز تھیں۔ لیکن مغرب کے زیر اثر پرانی تہذیبیں یکسر معدوم ہونے لگیں ماضی کی عظمتیں قصہ پارینہ ہونے لگیں۔ قدیم تمدن و ثقافت جو ہندوستانی عوام کے لئے حیاتیاتی کشش کا درجہ رکھتی تھیں، دھیرے دھیرے مٹنے لگیں۔ اس میں شک نہیں کہ نئی تاریخی قوتوں کا عمل ترقی پذیر تھا۔ لیکن مٹنے والی تہذیب کی اپنی خوبیاں اور رعنائیاں تھیں جو قصہ پارینہ بن رہی تھیں۔ دوسری طرف مغرب کے نئے خیالات و تصورات ہندوستان کے باشعور طبقے میں ایک نئی روح پھونک دی۔ اور وہ ان خطوط پر چل کر ہندوستان کی قومی بہتری اور فلاح و بہبود کے لئے تدابیر سوچنے لگا۔ انھوں نے اس بات کو شدت سے محسوس کیا کہ اصلاح معاشرت کا کوئی لائحہ عمل اس وقت تک کارگر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مذہب کی اصلاح و تجدید اور احیاء کے لئے اقدام نہ اٹھایا جائے۔ اس وقت ہندوستان قدامت پسندی، تنگ نظری، مذہبی تعطل کے جمود میں جکڑا ہوا تھا۔ غیر مذہبی عقائد لایعنیت، توہمات، بت پرستی اور صدیوں کے فرسودہ مذہبی رسوم و روایات، جس کا مذہب سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا، ہندوستانی سماج کو گھن کی طرح کھائے جا رہا تھا۔ چنانچہ کچھ روشن خیال اور بیدار مغز لوگوں نے اس کی طرف توجہ مبذول کی اور اپنی تحریر و تقریر اور تعلیم کے ذریعہ ملک کو ان فرسودہ عناصر اور غیر رسمی تصورات کے گرد سے پاک و صاف کر کے ملک کو لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ جس سے ملک میں تمدنی بہتری اور سماجی ترقی کے لئے راہیں ہموار ہوئیں۔

ہندوستان میں کمپنی کا دور حکومت لوٹ کھسوٹ، صنعتی استحصال اور شورشوں اور ہنگاموں سے عبارت ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایک تجارتی ادارہ تھی۔ لیکن اس کے باوصف اس کی سرگرمیاں صرف تجارت تک محدود نہ تھیں۔ بلکہ ہندوستان کو لوٹ کھسوٹ کر اس کی دولت و حشمت کو خاک میں ملانا اور یہاں پر حکمرانی کرنا بھی اس کے مقاصد میں شامل تھا۔ اس نے اپنی چالاک، عیاری سے ہندوستانی تجارت اور مصنوعات پر اجارہ داری کے حقوق حاصل کر لئے۔ بقول عابد حسین عابد ”اس کا سب سے بڑا مقصد یہی تھا کہ انگریزی سرمایہ کے لئے ہندوستان میں معاشی استحصال قائم کیا جائے“ بے رفتہ رفتہ

اس نے ہندوستانی تجارت پر مکمل قبضہ کر لیا اور ہندوستانی تاجروں کو اس بات کے لئے مجبور کر دیا کہ اپنی مصنوعات غیر منافع بخش شرح پر ان کے ہاتھوں بیچیں۔ انگریزوں کی آمد سے قبل ہندوستان کی ایک کثیر آبادی کی گذراوقات کا انحصار صنعت و حرفت پر قائم تھا۔ ہندوستان کی بنی ہوئی دل آویز اور نفیس صنعتی چیزیں ساری دنیا میں مشہور و مقبول تھیں۔ اور یورپ اور ایشیاء کے ممالک میں ان کی حد درجہ مانگ تھیں۔ بقول قمر رئیس۔ ”ہونکہ برطانوی سامراج کا مقصد ہندوستان کو اپنی مصنوعات کی منڈی بنانا اور اس طرح اپنے ملک کی صنعت و حرفت کو فروغ دینا تھا۔“ ۸ اس کے لئے انھوں نے ہندوستان کی صنعت و حرفت کو ہر جائز و ناجائز طریقے سے پامال کرنے کی کوشش کی۔ دوسری طرف انھوں نے ہندوستان کے بازروں کو اپنی مصنوعات سے بھر دیا۔ اس دوران انگلستان میں سائنس کی ترقی کی وجہ سے ایک صنعتی انقلاب آپکا تھا۔ اس انقلاب نے اقوام مغرب کو اس بات کے لئے مجبور کر دیا کہ وہ ایشیاء کے ممالک سے خام پیداوار حاصل کریں۔ ہندوستان اس کے کارخانوں اور صنعت و حرفت کے لئے خام مواد کی فراہمی کا ذریعہ بن رہا تھا۔ بقول احتشام حسین۔ ”یہاں پر نہ سائنس تھی اور نہ طاقت کہ اپنے گھر کی پونجی کو باہر جانے سے روکا جاسکے“ ۹ انجام یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ مقامی صنعتیں تباہ و برباد ہونے لگیں اور دیسی صنعتوں کی تباہی و بربادی سے صنعت و حرفت پر گذراوقات کرنے والی آبادی کا ایک بڑا حصہ مفلوج اور ناکارہ ہو گیا اور ہندوستان کی ایک کثیر آبادی اس بد حالی اور بے سروسامانی کی حالت میں زندگی گزارنے پر مجبور ہو گئی۔ دراصل ہندوستان کی معاشی بحران اور صنعتی استحصال کا ایک اہم سبب دیسی صنعتوں کی تاراجی اور انگریزوں کی استحالی پالیسی بھی ہے۔

ایک طرف دیسی صنعتوں کی تاراجی اور سامراجی استحصال ہندوستان عوام کو فاقہ زدہ بنا رہے تھے۔ دوسری طرف انگریزی سامراج میں ہونے والی شورشوں اور ہنگاموں نے ان کی معاشی خوشحالی کے تمام راستے مسدود کر دیئے۔ انگریزی سامراج کے پہلے سو سال کا عہد ہندوستان کی تاریخ کا سیاہ ترین دور ہے۔ جس میں ہندوستانی عوام کو نہ صرف شورشوں اور ہنگاموں سے دوچار ہونا پڑا۔ بلکہ برطانوی اقتدار کی توسیع و ترقی اور اس کے استحکام نے ہندوستان کے روایتی سیاسی نظام کو درہم برہم کر دیا۔ اس کے علاوہ قدیم ہندوستانی رسوم اور رواجوں میں مداخلت، لوگوں کے درمیان نسلی امتیاز کو

فروغ دینے، مقامی حکمرانوں کے درمیان رقابتوں کو بھڑکانے، ایک حکمران کے خلاف دوسرے حکمران کی پشت پناہی اور انگریزوں کے قائم کردہ نئے عدالتی نظام اور جدید سیاسی نظم و نسق نے ہندوستان کے صدیوں پرانے تہذیبی و ثقافتی نظام کا شیرازہ بکھیر دیا۔ تارا چند نے اپنی وقیع تصنیف ”تاریخ تحریک آزادی ہند اول“ میں برطانوی تسخیر کے اثرات کا جائزہ ان الفاظ میں لیا ہے۔

”ہندوستان میں برطانوی غلبہ کی نوعیت ملک گذشتہ تمام غلبوں سے مختلف تھی۔ ماضی میں حکمرانوں کی تبدیلی کا مفہوم محض اس خاندان کا رد و بدل ہوتا تھا، جو رعایا پر سیاسی طاقت کا استعمال کرتا، لیکن یہ سماجی ڈھانچے، مالی تعلقات اور نظام حکومت کو متاثر نہیں کرتا۔ برطانوی حکومت میں یہ سب کچھ بدل گیا اور ایک ایسا سماجی اور اقتصادی انقلاب شروع ہوا جو قدیم اداروں کی بربادی اور نئے سماجی طبقوں اور قوتوں کی صورت میں اپنے نقطہ عروج پر پہونچا“ ۱۰

ہندوستانی زندگی اور طرز معاشرت پر کمپنی کی حکومت، کے اثرات وسیع تھے اور اس کی جڑیں گہری تھیں۔ جہاں اس کے منفی اثرات پڑے، وہیں بعض معاملوں میں اس کا نتیجہ ہندوستانیوں کے حق میں بہ حیثیت مجموعی بہتر ثابت ہوا۔ بقول معین حسن جذبی۔ ”انیسویں صدی کے نصف اول میں صنعتی استحصال، اور لوٹ کھسوٹ کی پالیسی کے باوجود ہندوستان میں برطانوی حکومت کا کردار بعض اعتبار سے ترقی پسندانہ تھا“ ۱۱ انگریزوں کی آمد سے قبل ہندوستان کا معاشی نظام تقسیم محنت کی بنیاد پر قائم تھا۔ ہر گاؤں کی زمین، اس کے باشندوں کی ملکیت ہوتی تھی۔ جس کا ٹیکس براہ راست حکومت کے عاملوں کو دے دیا جاتا ہے۔ ہندوستانی عوام اپنی زندگی سے مطمئن اور معاشی اعتبار سے آسودہ تھے۔ مغلوں کے دور حکومت میں جاگیردارانہ نظام کا قیام عمل میں آیا۔ جس کے تحت سماج کے طبقہ اشرافیہ اور امراء کو حکومت کی جانب سے جاگیریں اور منصب عطا ہوتی تھیں۔ اس طبقہ کو عوام میں بڑی عزت حاصل تھی، تاہم انھیں عوام کی بہبودی اور خوشحالی سے کوئی سروکار نہ تھا۔ وہ اپنے حقوق کا جائز استعمال کرنے اور اپنی رعیت کا پاس و لحاظ رکھنے کے بجائے، ان کی زیادہ تر کوشش عوام پر اپنی گرفت کو مضبوط کرنے اور ان کی پر

امن سماجی زندگی کو تباہ کرنے میں تھی۔ انگریزوں نے اس قدیم نظام کو ختم کر کے سماج کو پراسن اور بہتر بنانے اور معاشی خوشحالی کے راستے دکھائے۔ دوسری طرف ہندوستانی نوابوں اور راجاؤں کا رویہ بھی عوام کے لئے اطمینان بخش نہیں تھا۔ انگریزوں نے ان کے تئیں نئی پالیسی اختیار کر کے ہندوستانیوں کے حق میں کچھ مثبت نتائج کی طرف رہنمائی کی۔ مزید برآں مواصلاتی نظام نے ہندوستان کو جدید وسائل سے ہمکنار کیا۔ چنانچہ ذرائع نقل و حمل اور مواصلات میں انقلابی ترقی سے ہندوستانی عوام کو ایک دوسرے سے ربط و ضبط پیدا کرنے اور ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہونے کا موقع ملا۔ اس طرح اس جدید نظام ذرائع ڈاک، برقی تار اور اخبارات کے وسائل نے ہندوستانی عوام کو ذہنی و مادی طور پر متحد کرنے میں اہم رول انجام دیا۔ جس سے لوگوں کے فکر و ذہن کی آبیاری ہوئی اور ملک میں جدید تمدنی و سماجی ترقی کے لئے راہیں ہموار ہوئیں۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کے سیاسی و معاشی رابطے نے جو سب سے اہم کام کئے، ان میں ایک ہندوستان میں انگریزی تعلیم کی ترویج و اشاعت ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جس طرح ہندوستان میں انگریزوں کا ہر عمل یا اقدام اپنی خود غرضانہ پالیسی پر مبنی ہوتا تھا، اسی طرح انگریزی تعلیم کو رواج دینے میں ان کا اپنا سیاسی مفاد شامل تھا۔ انگریزوں نے ہندوستان میں جس نظریہ تعلیم کو رواج دیا اس کا نصب العین یہی تھا کہ ہندوستانیوں کے ذہنوں میں ایسے خیالات و تصورات کا بیج بویا جائے، جس سے ہندوستان پر سیاسی اور تہذیبی گرفت کو مستحکم کیا جاسکے۔ اور ہندوستانیوں میں ایک ایسی جماعت تیار کی جائے جو ضرورت پڑنے پر ان کا معاون و مددگار ہو۔ اس مقاصد کے بارے میں Henry Dodwell نے اپنی تصنیف "History of India" میں لکھتا ہے۔

In like manner Macaulay and Bentick believed that study of English would transform the Indian into an English man, and as, Macaulay said, creat a class, Indian in blood and clours, but English in tastes in opinion in moral, and in intellect. ۲

”اس طرح میکالے اور بینٹک کو اس بات کا پختہ یقین تھا

کہ انگریزی زبان کا مطالعہ ہندوستانیوں کو انگریز بنادے گا۔ اور جیسا کہ میگا لے نے کہا ”اس تعلیم کے اجراء کا مقصد ایک ایسی جماعت کی تعمیر کرنا ہے، جو رنگ اور نسل کے لحاظ سے ہندوستانی ہو لیکن قابلیت، اخلاق اور پسندیدگی کے اعتبار سے انگریز ہو“

لینن اس نئے نظام تعلیم کی بدولت ہندوستانیوں کے ذہن و فکر اور خیالات و تصورات میں زبردست تبدیلی آئی۔ اس سے ہندوستان ترقی پسندانہ خیالات سے روشناس ہوا۔ انیسویں صدی کا یورپ قوم پرستی اور لبرلزم جیسے تصورات سے سرشار تھا۔ چنانچہ ہندوستانیوں کو بھی مغربی فکر اور ذہن کو پڑھنے کا موقع ملا۔ اور وہ بھی ان کے طرز معاشرت، فکر و شعور سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ خصوصاً مغربی تعلیم و فلسفہ سے مشرقی علوم و فنون پر نئے تحقیق نے انھیں نئی زندگی اور نئی جہت دی۔ یورپی سائنس، فلسفہ اور دوسرے سماجی علوم نے عقلیت کو فروغ دیا۔ اس کے علاوہ انگریزی تعلیم سے قومی آزادی، مساوات، انسان دوستی اور فطری انصاف کا ایک نیا تصور اور جمہوریت کا ایک نیا طرز فکر ہندوستانیوں میں عام ہوا۔ پن چندر لکھتے ہیں۔

جمہوریت، عوامی اقتدار، عقلیت پسندی اور انسان دوستی کے تصورات سے ہندوستان کے لوگوں میں ایک ذہنی انقلاب آیا۔ ان نئے تصورات کی روشنی میں ہندوستان کے لوگوں نے نہ صرف اپنے سماجی اور معاشی نظام اور طرز حکومت پر ناقدانہ نظر ڈالی بلکہ ہندوستان میں برطانوی نوآبادیاتی نظام کی نوعیت کو بھی سمجھنے کی کوشش کی ۱۳

انگریزی تعلیم اور ہندوستان کے بدلتے ہوئے ذہن نے نشاۃ ثانیہ اور قومیت کے شعور کی تشکیل کر لی۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ اور قومیت کے جذبات پیدا کرنے میں انگریزی تعلیم کا بڑا ہاتھ رہا ہے۔ ہندوستانی عوام پر اس نئی تعلیم کا مجموعی اثر کیا رہا، اس کا اجمالی بیان کرنا یہاں پر ضروری نہیں۔ صرف اتنا بتادینا کافی ہے کہ ہندوستانیوں کی ایک معمولی تعداد

نے ہی اس کا ادراک شوری طور پر کیا تھا۔ کچھ ایسے بھی لوگ تھے۔ خاص طور سے وہ لوگ جو مشرقی علوم و فنون اور روایات کی وکالت کر رہے تھے، ان کے یہاں شدید رد عمل مخالف سمت میں ہوا۔ ورنہ عام لوگوں کی ایک بڑی تعداد اپنی روایت سے چمٹی رہی۔ وہ لوگ اسے نہ صرف اپنے لئے ہتک آمیز تصور کرتے تھے، بلکہ اپنی تہذیبی و ثقافتی اقدار کے لئے خطرہ محسوس کر رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ انھیں اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ اس طرح کی تبدیلی اپنے مذہب اور تہذیب و ثقافت سے انحراف کے مترادف ہے بقول H.H. Dodwell

"They felt strongly and rightly that it was unnatural and improper to attempt to transform Indian into English man."<sup>۱۴</sup>  
(ہندوستانی عوام نے اس بات کو شدت سے محسوس کیا کہ ان کو انگریز بنانے کی یہ کوشش غیر فطری اور نامناسب ہے۔)

راجہ رام موہن رائے اور دوسرے اصلاح پسند لوگوں نے نہ صرف اس نئی تعلیم کا خیر مقدم کیا، بلکہ اس کو ہندوستانیوں میں رواج دینے میں غیر معمولی دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ یہاں پر راجہ رام موہن رائے کے اس خط کے اقتباس کا انکشاف خالی از دلچسپی نہ ہوگا جس کو انھوں نے اس وقت کے گورنر جنرل Lord Amherst کو لکھا تھا۔ جب راجہ رام موہن کو یہ معلوم ہوا گورنمنٹ کلکتہ میں ایک نیا سنسکرت کالج کھولنا چاہتی ہے تو انھوں نے سختی سے اسکی مخالفت کی اور کہا کہ اب ہندوستانیوں کو سنسکرت کی نہیں انگریزی تعلیم کی ضرورت ہے۔

This seminary (Similar in character to those which existed in Europe the time of Lord Bacon) can only be expected to the mind of the youth grammatical niceties and metaphysical distinctions of little or no practical use to the possessors or to society. The pupils will there acquire what was known two thousand years ago with the addition of vain and empty

subtleties since then produced by speculative men, such as already commonly thought in all parts of India. ۱۵

”اس طرح کی درسگاہ سے (جو نوعیت کے اعتبار سے ویسی ہی ہے جیسی لارڈ ہیلن سے پہلے یورپ میں موجود تھی) صرف اس بات کی امید کی جاسکتی ہے کہ نوجوانوں کے دماغ میں صرف دھوکا موشگافیاں اور فلسفیانہ امتیازات ٹھونس دیئے جائیں جو عملی طور پر ان نوجوانوں اور سماج کے لئے بہت کم کارآمد ہو سکتے ہیں، بالکل بے کار ہے۔ ان درسگاہوں میں طالب علم وہی معلومات حاصل کریں گے جو آج سے دو ہزار سال پہلے بھی اہل ہند کو حاصل تھی اور ان میں ان فضول اور بے معنی لطافتوں کا اضافہ ہو جائے گا جو خیالی گھوڑے دوڑانے والوں نے اس وقت سے آج تک پیدا کئے ہیں اور یہ بالکل وہی چیز ہے جس کی تعلیم پہلے ہی سے ہندوستان کے ہر حصے میں عام ہے“

اس احتجاج کا یہ اثر ہوا کی انگریزی گورنمنٹ نے انگریزی تعلیم پر زیادہ توجہ دینا شروع کر دیا لارڈ ولیم ہینٹنک (گورنر جنرل ۱۸۲۸-۱۸۳۵) کے عہد سے سماجی اور تعلیمی اصلاحات کا ایک سلسلہ قائم ہوا۔ 1835 میں گورنمنٹ کی طرف سے ایک ریگولیشن جاری کیا گیا جس میں اس بات پر خصوصی اصرار تھا کہ ”برطانوی حکومت کا ایک بڑا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ یورپ کے ادب اور سائنس کی ہندوستان کے باشندوں میں اشاعت کرے“ ۱۶ لارڈ میکالے، جسے ہندوستان میں انگریزی تعلیم کو رواج دینے میں خصوصی اہمیت حاصل ہے، کی انتھک کوششوں سے ملک میں انگریزی تعلیم کا رواج عام ہوا۔ مختلف مقامات پر اسکول اور کالج کھولے گئے۔ دلی میں ”دلی کالج“ اور کلکتہ میں ”ہندو کالج“ کا قیام اسی کوششوں کا نتیجہ ہیں جسے ہندوستان میں انگریزی تعلیم کی ترویج و اشاعت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ہندوؤں میں بالائی اور متوسط طبقے کی ایک کثیر تعداد نے اس نئی تعلیم کو قبول کر کے اپنے آپ کو

وقت اور حالات کے دھارے سے ہم آہنگ کر لیا۔ جب کہ مسلمانوں کے نزدیک یہ ناقابل قبول تھیں وہ اسے اپنے عقائد و روایات میں بے جا مداخلت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انگریز نہ صرف ان کے معاشی نظام کو تباہ کر رہے ہیں، بلکہ جدید مغربی تعلیم کے ذریعہ ان کے مذہب و عقائد اور سماجی و ثقافتی اقدار پر حملہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے انگریزی حکومت کو نہ صرف اپنا دشمن سمجھا، بلکہ مغربی تعلیم کو مخرب دین قرار دیا۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے انگریزی تعلیم کے اجراء کا مقصد اگرچہ انگریزوں کا اپنا سیاسی مفاد تھا۔ تاہم ہندوستانیوں کے حق میں اس کے کچھ مثبت نتائج بھی مرتب ہوئے۔ شعور کی بیداری نے عوام کے ذہنوں کو جلا بخشی۔ ان کے فکر و عمل میں کچھ یکسانیتیں پیدا ہوئیں۔ تعلیم یافتہ طبقے میں ایک صالح احساس پیدا ہوا۔ جس سے ان کے اندر اپنی عظمت و اہمیت کا احساس اور خود اعتمادی کا جذبہ پیدا ہوا۔ لوگوں میں حب الوطنی اور قومی اتحاد کی ایک نئی روح پیدا ہوئی۔ جس سے ہندوستانی عوام جہاں قدیم رسوم و روایات کی قیود سے آزاد ہوئے، وہیں ان کے اندر اپنی اخلاقی تنزلی اور سیاسی پستی کا احساس جاگزیں ہوا۔ اس سیاسی فہم و ادراک اور سوجھ بوجھ نے انھیں اس بات کا احساس دلادیا کہ ان کی زبوں حالی اور پسماندگی کی تمام تر ذمہ داری انگریزوں کی حکمت عملی پر عائد ہوتی ہے۔ غلامی کے اس احساس نے ان کے اندر انگریزوں سے شدید نفرت اور آزادی کے لئے شدید تڑپ پیدا ہوئی۔ ایسے حالات میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مشترکہ طور پر انگریزی حکومت کے خلاف ایک قومی تحریک چلانے کے لئے براہین جمع کر دیا۔ جس میں سماج کے ہر طبقے کے لوگ شامل تھے۔ بقول پی، سی جوشی ”ملک کے معاشی نظام اور اس کے ہر طبقے کی بے مثال تباہی کا ایک قدرتی نتیجہ ایک عظیم سماجی انقلاب کی صورت میں رونما ہوا اور یہ ۱۸۵۷ء کی قومی بغاوت تھی۔ برطانیہ کی سراسر تباہ کن پالیسی نے اس حکومت کے خلاف ایک وسیع عوامی بغاوت کر دی“۔ ۱۸۵۷ء میں بیرونی تسلط سے عہدہ برآ ہونے کی آخری کوشش کی۔ اگرچہ یہ ناکام رہی۔ تاہم اس ناکامی کی تہہ میں ایک بیدار ہندوستان نے جنم لیا۔ عوام کو تلخ تجربات ہوئے۔ ان کے خیالات میں بڑی تیزی سے تبدیلی آئی۔ اب وہ اپنے ہاک خوردہ لباس کو بگانے، اپنی حالت زار کے بارے میں از سر نو غور کرنے کا موقع ملا۔ اور



وہ جدید ہندوستان کی تشکیل و تعمیر کے لئے اپنے آپ کو وقف کرنے لگے۔ اب ان کی زیادہ تر کوشش اس امر میں تھی کہ وہ نئی تاریخی قوتوں اور نئے تقاضوں کے آئینہ دار بن سکیں۔ ہندوستان کی مابعد کی زندگی پر اس کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے پی، سی جوشی نے لکھا ہے کہ

''۱۸۵۷ کی بغاوت ایک عہد آفریں تاریخی واقعہ ہے۔ یہ پورے ایک تاریخی دور کے اختتام اور ایک نئے عہد کے آغاز کی علامت ہے۔ جہاں تک انگریزوں کا تعلق ہے اس نے کمپنی کی حکومت کو ختم کر دیا اور برطانوی تاج کے تحت بلا واسطہ حکومت کا موجب ہوا ایسٹ انڈیا کمپنی کے اجارہ دار تاجروں کا خاتمہ ہوا اور ہندوستان کے معاملات میں برطانیہ کے صنعتی متوسط طبقہ کا غلبہ شروع ہوا۔ جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، بغاوت نا کام ہوئی لیکن ہندوستانیوں کو وہ تجربہ حاصل ہوا جس سے وہ نئے خیالات کے ساتھ نئی بنیادوں پر جدید ہندوستان کی قومی تحریک تعمیر کرنے کے قابل ہو گئے'' ۱۸

۱۸۵۷ کی بغاوت انگریزوں کے خلاف محض ایک فوجی بغاوت نہ تھی۔ بلکہ ان کی کھوئی ہوئی مراعات کی بازیابی کی آخری جان توڑ کوشش تھی۔ یہ ایک ایسی قومی تحریک تھی جس کا مقصد و منہا ملک میں ویسی حکومت قائم کرنا تھا۔ لیکن بغاوت کی ناکامی نے نئی طاقتوں کی سرگرمیوں اور نئے سماج کے منصفہ شہود پر آنے کے لئے راہ دار کر دی۔ ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا نے اپنی وقیع تصنیف ''تاریخ کانگریس'' میں بغاوت کے اسباب و عوامل سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے۔

یہ بغاوت نہ صرف اس سو سالہ حکومت کے اثرات کو ظاہر کرتی ہے جس کی بنیاد ۱۸۵۷ء میں پلاسی جنگ کے بعد قائم ہوئی تھی، بلکہ ان جذبات کا اظہار بھی جو ہر ایک ملک کے باشندوں کے سینوں میں صرف اپنے ملک کے باشندوں کی حکومت قائم کرنے کے متعلق روز

ازل سے پیدا کیا گیا تھا“ ۱۹

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں برطانوی حکومت نے اپنے اقتدار کی توسیع اور استحکام کے لئے نئی بنیادوں کو تلاش کرنا شروع کیا۔ اس عرصے میں سب سے زیادہ توجہ حکومت نے جس پر صرف کی، ہندوستان میں برطانیہ کے سامراج کا زیادہ سے زیادہ تحفظ۔ اس بغاوت سے انگریزوں نے جو سب سے بڑا سبق حاصل کیا، وہ یہ تھا کہ اپنی حکومت کی بنیادوں کو مستحکم اور استوار کرنے کے لئے ضروری ہے کہ بعض طبقوں کا تعاون حاصل کیا جائے۔ اس لئے اب جو طریقہ کار اختیار کیا گیا اس میں زمینداروں، جاگیرداروں، رجواڑوں اور والیان ریاست کی پشت پناہی اور ان کو اپنا ہم نوا بنانے پر زور دیا گیا۔ دوسری طرف ہندوؤں اور مسلمانوں کے بیچ نفاق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی۔ انگریزوں نے ہندوستان سے قدیم جاگیردارانہ نظام کا خاتمہ تو کر دیا تھا۔ تاہم اس کی ایک دوسری صورت زمینداری کے روپ میں برقرار رکھی۔ جس طرح ہندوستان میں انگریزوں کا ہر عمل یا اقدام سیاسی مصلحتوں پر مبنی ہوتا تھا۔ یہ نئی تبدیلی بھی ان کے نئے طریقہ کار کا نتیجہ تھی۔ جس کا مقصد ہندوستان میں برطانوی سامراج کا مفاد تھا۔ ۱۸۵۷ء کے واقعات نے انگریزوں کو اس بات کا یقین دلادیا تھا کہ ہندوستانی عوام پر اعتماد کئے بغیر وہ ہندوستان پر مؤثر طریقے سے حکومت نہیں کر سکتے۔ اس کے لئے انھوں نے زمینداروں اور جاگیرداروں کو خصوصی مامات عطا کی۔ چونکہ اس طبقے کو عوام میں کافی اثر و رسوخ حاصل تھا۔ اس لئے ان کے مفادات پر ضرب لگانے کے بجائے ان کے ساتھ مصالحت کی نئی پالیسی اپنائی۔ بقول معین حسن جذبی ”تعلقہ داروں اور زمینداروں کو بعض مراعات دے کر ایک ایسا طبقہ وجود میں لایا گیا جو انگریزی سامراج کے زیر سایہ ہی پنپ سکتا ہے۔ چنانچہ انگریزوں کی توقعات کے مطابق ان وفاداروں نے ہمیشہ اپنے آقاؤں کا ساتھ دیا اور آزادی کی راہ میں سنگ گراہ بن گئے“ ۲۰ جہاں تک والیان ریاست کا تعلق ہے غدر سے پہلے دیسی ریاستوں کو ختم کر کے انھیں انگریزی عملداری میں براہ راست شامل کیا جاتا تھا۔ اب الحاق کی پالیسی ترک کر دی گئی اور انھیں خود مختار ریاست کا درجہ دے کر تاج برطانیہ اور دیسی ریاستوں میں خوشگوار تعلقات قائم کرنے کی کوشش کی گئی۔ چونکہ اس عمل سے حکومت برطانیہ اپنے مقاصد میں زیادہ آسانی کے ساتھ کامیاب ہو سکتی تھی۔ دوسری طرف ہندوستان میں ایک مشترکہ قومی جذبے کی

پیدائش اور ان کی نشوونما کو روکنے میں مدد ملے گی۔ پنڈت نہرو لکھتے ہیں۔

''ہندو والیان ریاست نے ۱۸۵۷ء کے عذر میں انگریزوں سے

اپنی وفاداری کا ثبوت دیا تھا۔ اس وفاداری کی وجہ سے برطانیہ کی

پالیسی ان کے ساتھ بدل گئی اور یہ طے کیا گیا کہ ان ریاستوں کو نہ

صرف باقی رکھا جائے بلکہ ان کو مضبوط کیا جائے'' ۲۱

۱۸۵۷ء کی بغاوت کا ایک اہم اور نمایاں پہلو ہے ہندو مسلم یکجہتی۔ شروع سے آخر تک اتحاد جس شکل میں دیکھنے کو ملا اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو مسلم یکساں طور پر انگریز مخالف مہم میں جڑے ہوئے تھے۔ اس واقعہ نے دونوں فرقوں کو ایک دوسرے سے مزید قریب کر دیا۔ اور ان میں اتحاد و یگانگت اور یکجہتی کی وہ مثال قائم ہوئی جو اس سے پہلے یا بعد میں دیکھنے کو نہ ملی۔ اس اتحاد نے انگریزوں کی آنکھیں کھول دیں اور انھیں یہ احساس دلادیا کہ یہ اتحاد ہندوستان میں ان کے وجود کے لئے مستقل خطرہ بن سکتا ہے۔ چنانچہ انگریزوں کی حکمت عملی کی سب سے نمایاں اور اہم بات ہندوؤں اور مسلمانوں کے بیچ نفاق کا بیج بونا تھا۔ ''پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو'' انگریزوں کی روایتی پالیسی تھی۔ اس حکمت عملی کو انھوں نے نہایت کامیابی کے ساتھ آزمایا۔ جس سے دونوں فرقوں کے درمیان اختلافات کی خلیج پیدا ہوگئی جو وقت کے ساتھ وسیع ہوتی گئی۔

ہندوستان پر انگریزوں کی بالادستی قائم ہو جانے کے بعد ہندوستانی عوام کی پرانی حیثیت برقرار نہیں رہی۔ عذر کے بعد نازک ترین حالات میں ہندوستانی عوام عجیب طرح کی ذہنی و نفسیاتی کشمکش میں مبتلا تھے۔ ہندوستان پر ایک نئی تہذیب اور ایک نئے سیاسی تنظیم عمل میں آچکی تھی۔ ملکی نظم و شق کے ہر شعبے پر اس کی آہنی گرفت مستحکم ہوتی جا رہی تھی جو ہندوستانی عوام کے لئے تشویش اور پریشانی کا باعث تھی۔ ان حالات میں مسلمانوں کی حالت اور بھی ناگفتہ بہ تھی۔ حکومت ختم ہو چکی تھی۔ قوت فکر و عمل میں بڑی حد تک زوال آچکا تھا۔ جاگیردارانہ نظام کے خاتمہ نے انھیں معاشی اور اقتصادی پستی میں مبتلا کر دیا۔ اب تک مسلمانوں کی زبان فارسی تھی۔ لیکن حالات کے انقلاب نے اس کا مستقبل یکسر تاریک کر دیا تھا۔ عذر میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے شانہ بہ شانہ انگریزوں کے خلاف حصہ لیا تھا۔ لیکن

Theodore Marison کے مطابق انگریزوں کا یہ غلط اعتقاد تھا کہ اس امر کے لئے مسلمان خصوصی طور پر ذمہ دار ہیں ۲۲ انگریزوں نے اپنا انتقام اسی قوم سے لیا۔ ان کے ساتھ ہر قسم کا ظلم و ستم کثرت اور شدت کے ساتھ روا رکھا۔ ان کی اجتماعیت کو تاراج کرنے، انھیں معاشی اور اقتصادی طور پر تباہ و برباد کرنے اور انھیں نیست و نابود کرنے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں رکھا۔ جب کہ ہندوؤں کے ساتھ ان کا رویہ مدافعانہ اور سرپرستانہ تھا۔ ان کو زیادہ سہولتیں اور اقتصادی مواقع فراہم کئے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے پنڈت نہرو لکھتے ہیں۔

”انگریزی عہد حکومت میں اوّل سے آخر تک جان بوجھ کر یہ پالیسی

اختیار کی گئی کہ ہندوستانیوں میں پھوٹ ڈالی جائے اور ایک گروہ

کے مقابلے میں دوسرے کی حمایت کی جائے۔“ ۲۳

انگریزوں کی یہ مسلم کش پالیسی کوئی نہیں تھی بلکہ اسکی ابتداء عذر سے بہت پہلے ہی شروع ہو چکی تھی۔ لارڈ الیزا، گورنر جنرل ہند نے ۱۸۴۲ میں اس پالیسی کا آغاز کر چکا تھا۔ اس کی یہی کوشش تھی کہ مسلمانوں کو ہرگز پنپنے اور ابھرنے کا موقع نہ دیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو، انھیں معاشی اور سیاسی طور پر تباہ و برباد کیا جائے۔ اس نے بہت ہی واضح الفاظ میں کہا تھا۔

”میں اس عقیدے کے خلاف آنکھیں کیسے بند کر لوں کہ مسلمانوں کی

یہ نسل دیوانہ وار ہماری دشمن ہے۔ اس لئے ہماری صحیح پالیسی یہ ہے

کہ ہندوؤں کے ساتھ مہربانی کی جائے“ ۲۴

عذر کے بعد انگریزی حکومت کا یہی رویہ کارفرما تھا جب کہ اس کے عمل میں شدت سے تیزی آئی۔ جس کی وجہ سے مسلمان، تعلیمی، معاشی اور سیاسی طور پر مختلف طریقے سے تباہ و برباد کئے گئے۔ اس سلسلے میں W.W. Hunter کی کتاب Our Indian Musalman کافی حد تک شواہد پیش کرتی ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ”رفتہ رفتہ مسلمانوں سے ہر قسم کی ملازمت خواہ چھوٹی ہو یا بڑی چھینی جا رہی تھی اور دوسری قوموں بالخصوص ہندوؤں کو دی جا رہی تھی“ ۲۵ گورنمنٹ جب بھی کوئی نوکری کا اشتہار دیتی تو اس میں خاص طور پر اس بات کا اعلان کرتی کہ یہ نوکری مسلمانوں کی نہیں دی

جائیگی۔ جہاں تک ملازمتوں کا تعلق ہے مسلمانوں کی صلاحیت اور نااہلی کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ آگے چل کر ہنرمند لکھتا ہے ”مسلمان یہاں تک اب قعر ندلت میں گر چکے تھے کہ اگر وہ سرکاری ملازمتوں کے اہل ہوں تب بھی ان کو سرکاری ملازمتوں سے دور رکھا جاتا تھا۔ ان کی قابل رحم حالت پر کوئی رحم نہیں کرتا۔ اعلیٰ حکام تو ان کی ہستی کو بھی تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے“ ۲۶

ان حالات نے مسلمانوں کے لئے بڑی مشکلیں کھڑی کر دیں۔ اس وقت مسلمان حالات کے دوراہے پر کھڑے تھے۔ ان کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل تھا کہ کون سی راہ اختیار کریں۔ سیاسی اقتدار چھن جانے سے اگر ایک وسیع حلقے میں محکومی، شکست خوردگی، محرومی، درماندگی اور قنوطیت و یاس کا احساس بڑھ رہا تھا تو دوسری طرف امراء کا وہ طبقہ جیسے نئے برطانوی نظام میں جاگیریں اور منصب عطا ہوئی تھیں، حالات سے بالکل سمجھوتہ کر کے گوشہ عافیت اختیار کر چکا تھا۔ مزید برآں ایک دوسرا طبقہ جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی تعلیم و تمدن کے اثرات سے محفوظ رکھنے، دینی تعلیم کی شیرازہ بندی اور اسلامی علوم کے احیاء پر زور دے رہا تھا۔ الغرض قوم کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ زندگی کے ہر شعبے پر پس ماندگی، درماندگی، بے نظمی اور مرثردگی کی کیفیت چھا گئی۔ نئی تاریخی قوتوں اور زندگی کے نئے تقاضوں کو سمجھنے اور ان سے فائدہ اٹھانے کا ان کا خیال خام تھا۔ ان کی اصلاح و تغیر کے لئے دیہ ضروری تھا کہ وہ زندگی کی نئی برکتوں سے فیضیاب ہوں۔ نئی روشنی سے علم حاصل کریں۔ قومی تعمیر و ترقی کے منصوبوں میں حصہ لیں۔ لیکن انگریزوں کی لائی ہوئی ہر چیز ان کے لئے ناقابل قبول تھیں۔ انگریزی تعلیم، مغربی طرز معاشرت اور جدید سیاسی نظام سے بے اعتنائی کا اظہار کیا اور حکومت سے تعاون کرنے کے بجائے اس کی بھرپور مخالفت کی۔ جس کی وجہ سے وہ ان سماجی اور مادی فیوض و برکات سے محروم رہے جس سے سماج کے دوسرے لوگ بھرپور طور پر مستمتع ہو رہے تھے۔

ان حالات میں سرسید احمد خاں ایک اعلیٰ مصلح، مدبر اور رہنمائے قوم کے طور پر سامنے آئے۔ اور سب سے پہلے انھوں نے ”اسباب بغاوت ہند“ لکھ کر ان نفرت و بدگمانی کو دور کرنے کی کوشش کی، جو انگریزوں کی طرف سے ہندوستانی عوام بالخصوص مسلمانوں کے تئیں پیدا ہو گئی تھی۔

سرسید احمد خاں نے ”اسباب بغاوت ہند“ میں بغاوت کے اسباب و محرکات کا تجزیہ کرتے

ہوئے لکھا ہے کہ یہ اس انقلاب اس وجہ سے ظہور پذیر ہوا کی حکومت برطانیہ ہندوستان کے سیاسی و سماجی حالات کی قدر و قیمت سمجھنے میں ناکام رہی۔ یہ کسی منظم شازش کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ اسکی بنیادی وجہ رعایا کی حق تلفی تھی۔ ”لچس لیٹو کونسل“ میں ہندوستانی عوام کی عدم شمولیت ہی اس کا اصلی سبب ہے۔ جسکی وجہ سے حاکم اور رعایا کے درمیان دوری پیدا ہوتی گئی اور ہندوستانی عوام کے دلوں میں عام ناراضگی کا رجحان بڑھتا گیا، لکھتے ہیں۔

”بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستان کی رعایا کی مداخلت غیر ممکن اور بے فائدہ محض تھی مگر ”لچس لیٹو کونسل“ میں مداخلت رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ بس یہی ایک بات جڑ ہے تمام ہندوستان کے فساد کی اور جتنی باتیں جمع ہو گئیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں“ ۷۲

آگے چل کر انھوں نے مزید لکھا ہے کہ انگریزی حکومت نے ہمیشہ اپنے آپ کو ہندوستانیوں سے الگ تھلگ رکھا اور ان سے ربط و ضبط پیدا نہیں کیا۔ جو کسی حکومت کی پائیداری اور استحکام کے لئے ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ یہاں کے مذہبی، سماجی اور روایتی امور و معاملات میں دخل اندازی، اور نیز دیگر کئی ایسے اصول و قوانین پاس کئے گئے جو ہندوستانی عوام کے لئے کسی طرح قابل قبول نہ تھے۔

عذر کے بعد سرسید احمد خاں نے اپنی تمام صلاحیتیں ہندوستانی عوام میں بالعموم اور مسلمانوں میں بالخصوص انگریزی تعلیم کی ترویج و اشاعت اور ان کی سماجی و مادی اصلاح کے لئے وقف کر دی۔ انھوں نے نئے تقاضوں اور جدید حالات کی روشنی میں مسلمانوں کے مسائل کو سمجھا۔ اور ان کی زندگی کے ہر شعبے میں اصلاح و تغیر کی ضرورت محسوس کی۔ جب سرسید احمد خاں نے مسلمانوں کی حالت زار کا جائزہ لیا تو انھیں تہذیب معاشرت، مذہب اور معیش غرض کہ زندگی کے ہر شعبے میں بد نظمی اور بے حسی کے آثار نظر آئے۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کو قعر مذلت سے باہر نکالنے اور قومی ترقی کی ایک روشن اور کشادہ شاہراہ دکھانے کے لئے جو منصوبہ عمل انھیں دیا اس نے مسلمانوں کے فکر و عمل کا رخ حتمی طور پر زندگی کی ایک نئی منزل اور کامیابی کے ایک نئے تصور کی طرف پھیر دیا۔ انھوں نے تحریر و تقریر اور اصلاح و تحریک

کے مختلف وسائل کے ذریعہ اس کام کو انجام دیا۔ اگرچہ ان کی ان کوششوں کی باقاعدہ ابتداء ”تہذیب الاخلاق“ (۱۸۷۰) کے اجراء اور محمدن اینگلو اور نیشنل کالج کے قیام (۱۸۷۵) سے ہوتی ہے۔ تاہم اس کی جدوجہد کا آغاز بہت پہلے ہو چکا تھا۔ سب سے پہلے انھوں نے مراد آباد میں ایک مدرسہ قائم کیا جس میں مشرقی علوم و فنون کا انتظام تھا۔ اس کے بعد انھوں نے اپنے دوران ملازمت غازیپور میں ایک اسکول کی بنیاد رکھی جس میں مشرقی علوم و فنون کے ساتھ انگریزی کی بھی تعلیم دی جاتی تھی۔ ان کا ایک اہم کارنامہ سائنٹفک سوسائٹی کا قیام (۱۸۶۲) ہے۔ اس سوسائٹی کے قیام کا خاص مقصد انگریزی کی کتابوں کو اردو زبان میں منتقل کرنا تھا۔ تاکہ ہندوستانی عوام کو انگریزی تعلیم اور طرز معاشرت سے کماحقہ واقفیت بہم پہنچائی جائے۔ جس سے ان کے اندر جدید مغربی تعلیم کے حصول کا جذبہ پیدا ہو۔

سیاسی نقطہ نظر سے سرسید احمد خاں کا سب سے بڑا کارنامہ ”برٹش انڈیا ایسوسی ایشن“ کا قیام ہے۔ ہندوستانیوں میں عام سیاسی شعور پیدا کرنے اور ان کے اندر قومیت اور حب الوطنی کے نئے رجحان کو فروغ دینے کے لئے انھوں نے ۱۸۶۶ء میں اس کی طرح ڈالی۔ تاکہ ہندوستانی عوام پارلیمنٹ سے اپنا تعلق پیدا کریں اور اپنے جائز حقوق و مطالبات کو ارباب حکومت کے سامنے پیش کریں۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک ہم اپنے مطالبات کو حکومت کے سامنے نہیں رکھینگے، حکومت ہماری خیر خواہی اور بھلائی کے لئے کچھ نہیں کر سکتی۔

سرسید احمد خاں نے ہندوستان کے مشترکہ قومیت کے سوال پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے اپنی متعدد تحریروں و تقریر کے ذریعہ سے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ ہندوستان کی سیاسی وحدت اور قومی سالمیت ہندوؤں اور مسلمانوں کی اجتماعی کوششوں سے ہی ممکن ہے۔ اور اس طرح انھوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ان دونوں کے میل جول، باہمی اتحاد، اشتراک و تعاون اور ہم آہنگی کے ذریعہ ہی ملک کو استحکام بخشا جاسکتا ہے۔ انھوں نے اپنی ایک تقریر میں ہندوستان کو ایک دلہن سے تشبیہ دی ہے اور ہندو مسلم کو اس کی دونوں آنکھوں سے تعبیر کیا ہے۔ دونوں قوموں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنا اور انھیں جدید تعلیم سے بہرہ ور کرنا ہی قوم کے مفاد میں بہتر ہوگا۔ ایک قوم کی پسماندگی، یا اسے یکسر نظر انداز کر دینا قومی ترقی کی راہ میں مانع ہوگا۔ اردو میں ”قوم“ کا لفظ جو وسیع معنوں میں استعمال ہوتا ہے سب سے

پہلے سرسید احمد خاں نے عام ہندوستانیوں کے لئے استعمال کیا تھا۔ ”لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے۔ یہی وہ معنی ہے جس سے میں لفظ نیشن (قوم) کی تعبیر کرتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ امر چنداں لحاظ کے لائق نہیں کہ ان کا مذہبی عقیدہ کیا ہے۔ کیونکہ ہم اس کی کوئی بات نہیں دیکھتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ہم سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ایک ہی حاکم کے زیر حکومت ہیں۔ ہم سب کے فائدہ مخرج ایک ہی ہیں، ہم سب قحط کی مصیبتوں کو برداشت کرتے ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں، جن کی بناء پر میں ان دونوں قوموں کی جو ہندوستان میں آباد ہیں ایک لفظ سے تعبیر کرتا ہوں“ ۲۸

آگے چل کر انگریزوں کی فرقہ وارانہ ذہنیت نے سرسید احمد خاں کے اس مشترکہ قومیت کے تصور کو متزلزل کر دیا۔ اس وقت برطانوی حکمرانوں کا سامراجی مفاد اس امر میں مضمر تھا کہ مذہب، تہذیب اور زبان کی بنیاد پر جہائیک ممکن ہو، ان دونوں قوموں کے بیچ اختلافات کو ہوا دی جائے۔ تاکہ وہ ایک قوم کی صورت میں متحد نہ ہونے پائیں۔ اب دونوں فرقوں کے بیچ مذہب کی بنیاد پر جو اختلافات تھے، ان کو اہمیت دی جاتی تھی۔ سماجی امور و معاملات کو اچھالا جاتا تھا۔ لسانی اور بھاشائی مغائرت کو شہ دی جاتی تھی۔ خصوصاً سرسید احمد خاں کو اپنے قیام بنارس کے دوران ایسے حالات سے سابقہ پڑا، جس نے ان کے نظریات و خیالات کو یکسر بدل دیا۔ حالی نے حیات جاوید میں اس واقعہ کی تفصیل یوں بیان کی ہے وہ لکھتے ہیں۔

”چنانچہ ۱۸۶۷ء میں بنارس کے بعض سربراہان ہندوؤں کو یہ خیال پیدا ہوا کہ جہاں تک ممکن ہو تمام سرکاری عدالتوں سے اردو زبان اور فارسی رسم الخط موقف کرانے میں کوشش کی جائے اور بجائے اس کے بھاشا زبان جاری ہو جو دیوناگری میں لکھی جائے۔ سرسید کہتے ہیں کہ یہ پہلا موقع تھا جب مجھے یقین ہو گیا کہ اب ہندو مسلمانوں کا بہ طور ایک قوم کے ساتھ لے کر چلنا اور دونوں کو ملا کر سب کے لئے ساتھ ساتھ کوشش کرنا محال ہے۔ ان کا بیان



ہے کہ انہی دنوں میں جب کہ یہ چرچا بنارس میں پھیلا ایک روز مسٹر  
 فیلڈپنر جو اس وقت بنارس میں کمشنر تھے مسلمانوں کی تعلیم کے باب  
 میں کچھ گفتگو کر رہے تھے وہ متعجب ہو کر میری گفتگو سن رہے تھے۔  
 آخر انہوں نے کہا آج یہ پہلا موقع ہے کہ میں نے تم سے خاص  
 مسلمانوں کی ترقی کا ذکر سنا ہے۔ اس سے پہلے تم ہمیشہ عام  
 ہندوستانیوں کی بھلائی کا خیال کرتے تھے۔ میں نے کہا کہ اب مجھ کو  
 یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں  
 گی۔ ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور  
 عناد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے۔  
 جو زندہ رہے گا وہ دیکھے گا۔ انہوں نے کہا اگر آپ کی یہ پیشین گوئی  
 صحیح ہوئی تو نہایت افسوس ہے۔ میں نے کہا مجھے بھی نہایت افسوس  
 ہے، مگر اپنی پیشین گوئی پر مجھے پورا یقین ہے۔“ ۲۹

سر سید احمد خاں جو اس وقت تک ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی تھے اور دونوں کو ایک چہرے  
 کی دو آنکھوں سے تعبیر کرتے تھے۔ انتشار و تفریق کے ان رجحانات کا گہرا اثر پڑا اور انہیں ہندو مسلم  
 اتحاد سے مایوسی ہو گئی۔ اس سے پہلے ان کی اصلاحی و تعمیری کوشش صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھی، بلکہ  
 عام ہندوستانیوں کی بھلائی کے لئے کوشاں رہتے تھے۔ لیکن جب انہوں نے ہندوؤں میں احیائے ماضی  
 کا جوش دیکھا تو انہیں یقین ہو گیا ہندو مشترکہ قومیت کے راستے پر نہیں چل رہے ہیں۔ اس کے علاوہ  
 ہندوؤں کی مذہبی تحریکوں نے بھی ان کے خیالات کو مزید تقویت پہنچائی۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی  
 تمام تر توجہ مسلمانوں کے تحفظات اور ان کی اصلاح و ترقی کی طرف مبذول کر لی۔ اس سلسلے میں  
 ”تہذیب الاخلاق“ کا اجراء ”محدثن اینگلو اورینٹل کالج“ کا قیام ”مسلم ایجوکیشنل کانفرنس“ کا انعقاد  
 بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ جس نے مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح، معاشی فلاح، ذہنی نشوونما اور ان کے اندر  
 جدید تعلیمی شعور کی تشکیل میں بہت نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ بالخصوص ان میں محدثن اینگلو اورینٹل کالج کو یہ

امتیاز حاصل ہے کہ اس نے مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ و پیراستہ کرنے، ان کے اندر قومی شعور بیدار کرنے اور زندگی کے لئے تقاضوں کو سمجھنے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں قابل قدر خدمات انجام دیں۔ ڈاکٹر قمر رئیس لکھتے ہیں۔

یہ اس کالج کا کارنامہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قلیل مدت میں برطانوی حکومت کی برکتوں اور قومی تعمیر و ترقی کے منصوبوں میں حصہ لینے کے قابل ہو گئے ۳۰

سر سید احمد خاں کے اس اقدام کو بعض لوگوں نے کم نظری، فرقہ پرستی اور انگریزوں کی خوشنودی حاصل کرنے سے تعبیر کیا ہے اور ان پر تعصب اور تنگ نظری کا الزام لگایا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سر سید کی کوششیں خلوص اور نیک نیتی پر مبنی تھیں۔ ان کے جذبہ حب الوطنی پر شبہ کرنا تاریخی دیانت داری کو جھٹلانے کے مترادف ہے۔ ان کے پیش نظر وسیع اور بلند تر مقاصد تھے۔ وہ مشرق و مغرب میں ہم آہنگی قائم کرنا چاہتے تھے۔ وہ انگریزی تعلیم کو جدید تہذیب کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ اور مذہبی اختلافات کو قومی و سیاسی ترقی کی راہ میں حائل ہونے دینا نہیں چاہتے تھے۔ جیسا کہ جواہر لال نہرو نے لکھا ہے۔

سر سید نہ تو فرقہ پرست تھے اور نہ ہندوؤں کے خلاف تھے۔ انھوں نے اس بات پر بار بار دباؤ ڈالا کہ مذہبی اختلافات کو سیاسی یا قومی

اہمیت نہیں دینا چاہئے۔ ۳۱

عذر کے بعد مسلمانوں کو جن حالات سے دوچار ہونا پڑا، انھیں جس طرح ذلیل و خوار کیا گیا، اقتصادی، سماجی اور تہذیبی طور پر انھیں جس طرح تباہ و برباد کیا گیا اور صنعت و حرفت اور ملازمت کے جو دروازے ان پر بند کئے گئے۔ اگر ان سارے واقعات کو نگاہ میں رکھ کر غور کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ سر سید خاں کا عمل ترقی پسندانہ تھا۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو مسلمان زندگی کی دوڑ میں پیچھے رہ جاتے اور ہمیشہ کے لئے دوسری قوم کے دست نگر بن جاتے۔

حکومت برطانیہ کے قیام سے ہندوستانی سماج میں دو اہم تبدیلیاں عمل میں آئیں۔ ایک متوسط طبقے کا ظہور اور اس کی سیاسی سرگرمیاں، دوسرے نیشنلزم (قومیت) کے تصور کا فروغ۔ انیسویں صدی

کے ربع اول میں جس نئی تعلیم کا آغاز بنگال سے ہوا، اس کے زیر اثر اگر ایک طرف سماجی اصلاحات فروغ پا رہی تھیں تو دوسری طرف اس کے اثر و نفوذ سے ہندوستانی عوام بالخصوص متوسط طبقے کی ذہنی فضا میں حرکت پیدا کر کے قومی بیداری اور سیاسی سوجھ بوجھ پیدا کر دی۔ یہ نیا متوسط طبقہ دراصل انگریزی تعلیم اور برطانوی حکومت کا نتیجہ تھا جو ترقی پسندانہ تصورات کا قائل تھا۔ یہ طبقہ ملک کی ترقی کو جدید مغربی تصورات و اقدار کے تابع سمجھتا تھا۔ وہ قدیم روایات سے مطمئن نہ تھا بلکہ مذہب، سماج، تہذیب، معاشرت اور اخلاقیات میں مردہ روایات و تصورات سے اوپر اٹھنا چاہتا تھا۔ اس نے زندگی کے مسائل اور تقاضوں کو سائنٹفک نقطہ نظر سے دیکھنا شروع کیا، مذہبی امور میں عقلی زاویہ نظر اختیار کر کے مذہب کو جدید سائنسی ترقیوں اور وقت و حالات کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی تاکہ سائنس کی برکتوں اور امکانات کو جذب کیا جاسکے۔ اس طرح اس نے نئی طرز فکر اور نئے شعور کا ادراک نیشنلزم کے لئے راہیں ہموار کر دیں۔

ہندوستان میں نیشنلزم کا تصور انیسویں صدی کی تیسری دہائی میں ہی رواج پا چکا تھا۔ راجہ رام موہن رائے پہلے ہندوستانی تھے جنہوں نے ملک میں سیاسی اصلاحات کا مطالبہ کیا تھا۔ انہوں نے سماجی اصلاحات اور ہندو معاشرے کی از سر نو تنظیم کے لئے ”برہمو سماج“ کی بنیاد (۱۸۲۸) رکھی۔ یہ پہلی سیاسی تنظیم تھی جو عقلیت، سائنٹفک طریقہ کار اور جدید مغربی طرز پر قائم کی گئی تھی۔ اگرچہ راجہ رام موہن رائے نے ابتداءً محض سماجی اصلاحات اور فرسودہ مذہبی رسوم و روایات کو اپنا سطح نظر بنایا تھا۔ تاہم جلد ہی انہوں نے ابھرتے ہوئے قوم پرستانہ جذبات و احساسات اور سیاسی مسائل کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز و محور بنالیا۔ انہوں نے اخبارات کی آزادی کے لئے آواز بلند کی۔ جیوری کے ذریعہ مقدموں کی سماعت، سرکاری ملازمتوں میں ہندوستانی عوام کی نمائندگی اور جدید صنعت و حرفت پر زور دیا۔ اور غیر محسوس طریقے سے ہندوستانیوں کو آزادی کے تصور سے واقفیت بہم پہنچانے اور خصوصاً انھیں جدید تعلیم و فلسفہ اور نئے خیالات و رجحانات کو قبولیت کے لئے آمادہ کیا۔ ان کی شدید خواہش تھی کہ ہندوستانی عوام نئے خیالات و تصورات کو اپنائیں۔ جدید تعلیم و فلسفہ کی طرف متوجہ ہوں تاکہ وہ ملک کی فلاح و ترقی میں نمایاں حصہ لے سکیں۔ اس طرح راجہ رام موہن رائے نے اپنی انتھک کوششوں سے جلد ہی سماج کے ایک

بڑے گروہ بالخصوص نوجوانوں کو اپنا ہم نوا بنالیا اور ان کی اصلاحی سرگرمیوں سے تعلیم یافتہ طبقے میں ایک صالح احساس پیدا ہوا۔ اور یہی احساس ہندوستان کی نشاۃ ثانیہ کا منگ میل ثابت ہوا۔ لیکن راجہ رام موہن کی اصلاحی سرگرمیوں کا سب سے بڑا کارنامہ قومیت کے شعور اور قومی وحدت کی تشکیل تھا، جس نے بتدریج نشوونما پا کر قومی بیداری اور آزادی کے لے راہیں روشن کر دیں۔

انیسویں صدی کی ساتویں اور آٹھویں دہائیاں ہندوستان میں نیشنلزم کے فروغ کا زمانہ ہے اور جس کا نقطہ عروج ”انڈین نیشنل کانگریس“ کا قیام (۱۸۸۵) ہے۔ کانگریس سے قبل بھی منظم سیاسی تحریکوں کے قیام کی کوششیں ہو چکی تھیں اور واقعہ یہ ہے کہ ایک کل ہند سیاسی جماعت کی ضرورت عرصے سے محسوس کی جا رہی تھی۔ لیکن عوام کے درمیان اتحاد و اتفاق کی عدم موجودگی اور سیاسی شعور کے فقدان سے یہ کوششیں باور نہ ہو سکیں۔ جیسے ہی ملک کے نو تعلیم یافتہ طبقہ کے اندر قومی شعور کا احساس جاگزیں ہوا تو اس نے ایک انقلاب کی ضرورت شدت سے محسوس کی۔ اس نے ملک کے مختلف حصوں میں تنظیمیں تشکیل دے کر لوگوں کو متحد کرنے اور قومی جذبات کی تشہیر کا عمل شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں ”بنگال لینڈ ہولڈرس سوسائٹی“، ”بمبئی ایسوسی ایشن“، ”مدرس نیو ایسوسی ایشن“، ”بنگال برٹش انڈیا سوسائٹی“، ”برٹش انڈیا ایسوسی ایشن“ اور دی انڈین ایسوسی ایشن جیسی تنظیمیں وجود میں آئیں۔ اب لوگ متحد ہو کر نہ صرف اپنے مطالبات کو عرض داشتوں کے ذریعہ ارباب حکومت تک پہنچانے لگے، بلکہ اپنے غم و غصہ کا اظہار بھی براہ راست کرنے لگے۔ اتحاد کا یہ پہلا سبق تھا جس کے ذریعہ لوگوں کو اب اپنی اہمیت کا احساس ہونے لگا اور ملک گیر پیمانے پر لوگوں کو متحد کرنے کے لئے ایک ہمہ گیر سیاسی جماعت کے قیام کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ آگے چل کر یہی احساس انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کا موجب ہوا۔ India's Struggle For Independence کے مصنفین نے اس پہلی منظم سیاسی جماعت کے قیام کی بات لکھا ہے۔

The foundation of "Indian National congress" in 1885, was not a sudden event, or a historical accident. It was the

culmination of process of political  
awaking that had its beggins in 1860s  
and 1870s and took a major leap  
forward in the late 1870s and 1880s.  
The year 1885 maked a turning point in  
this frocess. ۳۲

(۱۸۸۵ء) میں ”انڈین نیشنل کانگریس“ کا قیام ایک غیر متوقع  
واقعہ یا ایک تاریخی سانحہ نہیں تھا۔ بلکہ یہ ان تمام بیداریوں کی  
انتہا تھی جس کی ابتداء ۱۸۶۰ء اور ۱۸۷۰ء کے درمیانی سالوں  
میں ہوئی اور جس نے ساتویں اور آٹھویں دہائیوں میں تیزی کے  
ساتھ طول پکڑا سال ۱۸۸۵ء، اس بیداری کو ایک ناموافق رخ  
عطا کیا۔“)

کانگریس کا قیام دراصل ایک ریٹائرڈ انگریز افسر A.O.Hume (الن، کیوٹن، ہیوم) کے  
دماغ کی اختراع اور اس کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۸۲ء میں یہ اپنے ملازمت کی سبکدوشی کے بعد  
ہندوستانی عوام کی فلاح و بہبود کی غرض سے ہندوستان میں رہ گئے۔ ان کا ابتدائی مقصد ہندوستان کے  
اہم اور معزز لوگوں کو جمع کر کے ہندوستان کے سیاسی و سماجی مسائل پر تبادلہ خیال کرنا تھا۔ لیکن وائسرائے  
لارڈ ڈفرن نے انھیں اس بات کا بھاء دیا تھا کہ وہ ہندوستان کے حالات سے حکومت کو آگاہ کریں۔  
مسٹر ہیوم نے حالات کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات شدت سے محسوس کی کہ ہندوستان میں برطانوی  
سلطنت کی بقا و تحفظ کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ پڑھے لکھے ہندوستانیوں کی ایک منظم جماعت ہونی  
چاہئے جو وفاداری کے اصول پر کام کرے۔ اس ے علاوہ نئے تعلیم یافتہ طبقہ کی کوششوں سے جو سیاسی  
وقومی رجحان عام ہو رہے تھے اور جو ترقی پسند عناصر پروان چڑھ رہے تھے، ان کے اس خیال کو مزید  
تقویت پہنچائی۔ جس وقت وہ حکومت کے سیکریٹری کی حیثیت سے کام پر معمور تھے، حکومت کے خفیہ

کاغذات دیکھ کر اندازہ لگا رہا تھا کہ ملک میں عام بے چینی بڑھ رہی ہے اور بہت سی خفیہ جماعتیں ہیں، جو انقلاب کے ذریعہ ہندوستان سے برطانوی حکومت کا اقتدار ختم کرنا چاہتی ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اگر یہ جماعتیں اسی طرح زور پکڑتی رہیں تو یقیناً اس سے برطانوی حکومت کو زبردست نقصان پہنچے گا۔ ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ سیاست سے قریب آ رہا تھا اور مسٹر ہیوم کو ڈر تھا کہ اس سے حکومت برطانیہ کا اقتدار خطرے میں پڑ جائے گا۔ انگریزی حکام کے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہ تھا جس سے ہندوستانیوں کا رجحان معلوم کر سکے۔ لہذا اسکے تدارک اور روک تھام کے لئے کوئی لائحہ عمل تیار کرنا ضروری ہے۔ ان حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیہ نے اپنی کتاب ”تاریخ کانگریس“ میں لکھا ہے۔

مسٹر ہیوم کے پاس شہادتیں موجود تھیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اندر ہی اندر سیاسی بے چینی و انتشار کی حالت پیدا ہو گئی ہے ان کو مختلف اضلاع میں سے بغاوت کی محرک سات جلدیں دستیاب ہوئیں، جو عوام کی اپنی مذہبی پیشواؤں سے خط و کتابت پر مبنی تھیں۔ یہ واقعات لارڈ لٹن کے دوران حکومت کے آخری وقت میں ظہور پذیر ہوئے۔ یہ رپورٹیں ضلع تحصیل اور قصبہ کے لحاظ سے مرتب کی گئیں تھیں۔ یہ نہیں کہ اس وقت کوئی منظم سازش یا بغاوت نزدیک تھی بلکہ عوام یا سونا کامی کے تخیل اور احساس ہی سے وہ کچھ کرنے پر تلے ہوئے تھے جس کا مطلب ایک اچانک طوفان تھا، جو جرائم کی طویل فہرست کہا جاسکتا ہے۔ یعنی برے اشخاص کا قتل، ساہوکاروں اور بازاروں کی لوٹ، غرض کہ اس قسم کے غیر آئینی اور قانون شکنی کے افعال ممکن ہے کہ کسی وقت عوام کی امداد سے یہی طوفان ایک قومی بغاوت کی شکل اختیار کر جاتا۔ چنانچہ دکن بمبئی کیونفاک فسادات بھی انھیں جذبات کا نتیجہ تھے۔ ان تمام حالات

کے مد نظر مسٹر ہیوم نے اس بے چینی کو دور کرنے اور عوام کے تحفظ کا خیال کیا اور کانگریس اسی خواہش کا نتیجہ تھی۔ ۳۳

اس صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے لئے مسٹر ہیوم نے ایک ایسی کل ہند سیاسی جماعت کے قیام پر زور دیا جو ملک کے مختلف حصوں میں ہم آہنگی پیدا کر سکے اور ایک ایسی نمائندگی کی ضرورت پوری کر سکے جس سے حکومت برطانیہ اعتماد کے ساتھ کسی مسئلے پر گفتگو کر سکے۔ نیز ہندوستان کے پڑھے لکھے اور ذہین طبقے کے رجحانات اور جذبات پر نگاہ رکھی جائے اور ملک میں کوئی ایسا اتحاد قائم نہ ہو سکے جس سے ہندوستان میں حکومت برطانیہ کے لئے کوئی خطرہ لاحق ہو۔ کانگریس کے بنیادی مقاصد میں تین باتوں کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ ”پہلا مقصد یہ کہ ان تمام مختلف عناصر کو جن پر ہندوستان کی آبادی مشتمل ہے ایک قومی دھارے پر لانا، دوسرا یہ کہ روحانی، اخلاقی اور سیاسی خطوط پر اس قوم کی بہترین حیات جو اس طرح بنائی گئی ہو اور تیسرا یہ کہ ان شرائط میں جو غیر منصفانہ اور غیر مفید ہوں، تبدیلی کر کے ہندوستان اور انگلستان کے درمیان یونین کو مستحکم کرنا“ ۳۴

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کانگریس کو انگریزوں کی سیاسی حکمت عملی نے جنم دیا تھا جس کا مقصد محض برطانوی سامراج کا تحفظ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے ابتدائی مراحل میں اپنے ان مقاصد کی تکمیل میں بڑی حد تک قابو پایا اور ملک میں تیزی سے پھیل رہے انتشار، بد امنی اور تشدد پر قابو پایا۔ اور ہندوستانی عوام کو مطمئن کرنے اور ان کے جذبات کو فرو کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ویسے بھی کانگریس کی ابتدائی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ابتداء میں اس نے حکومت اور عوام کے درمیان محض ایک کڑی اور رابطہ کے طور پر کام کئے۔ اس کا ابتدائی دور احتجاج کی نہیں بلکہ پرامن یادداشتوں کی پیش کشی پر مبنی تھا جس کی دلچسپی چند مخصوص اصلاحات و مراعات تک محدود تھیں۔ ڈاکٹر قمر رئیس نے کانگریس کی ابتدائی سرگرمیوں کا جائزہ ان الفاظ میں لیا ہے۔

کانگریس جو ملک کی نمائندہ سیاسی جماعت تھی۔ سامراجی حکومت کے زیر سایہ اور انگریزوں کے دامن تربیت میں پرورش پا رہی تھی۔ اس کی سیاسی بصیرت حکومت کامل وفاداری کی زنجیروں میں

جکڑی ہوئی تھی اور اس کی سرگرمیاں مراعات کے لئے وہ تحریریں  
 اور یادداشتیں تھیں جن کو وہ حاکم وقت کی دیانت اور منصف مزاجی  
 کی قسم کھا کر پیش کرتی۔ اس کے ارکان اعلیٰ متوسط طبقے کے افراد  
 تھے جنہیں عوامی مسائل اور نچلے طبقوں کی مظلومی اور بد حالی سے کوئی  
 دلچسپی اور ہمدردی نہیں تھی۔ ۳۵

جیسے ہی ہندوستانی رہنماؤں نے یہ محسوس کیا کہ کانگریس کے اس رویہ سے نہ تو ہندوستانی عوام کی  
 بھلائی ہو سکتی ہے اور نہ ہی ہندوستان کے بنیادی مسائل کا حل ڈھونڈا جاسکتا ہے۔ انہوں نے بہت جلد  
 پورے ملک کے عوام تک پہنچنے میں کامیابی حاصل کر لی اور اس سیاسی جماعت کے بنیادی ڈھانچے کو  
 بدلنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ انیسویں صدی کے آخری ایام میں لوک مانیہ تلک، پن چندر پال، بال  
 گنگا دھر تلک اور اربند گھوش جیسے ذی حوصلہ افراد کے منظر عام پر آنے سے کانگریس کے رویہ میں واضح  
 تبدیلی آئی۔ لوگ اب پہلے سے زیادہ جوش و خروش کے ساتھ اس سیاسی جماعت سے تعاون کرنے لگے۔  
 اب اس کے سالانہ اجلاس میں قراردادیں منظور کی جانے لگیں۔ حکومت سے ہندوستانیوں کی حالت  
 سدھارنے کے لئے مطالبات کئے جانے لگے۔ ساتھ ہی ساتھ غیر ملکی سامراج کے سامنے التجائیں  
 کرنے کے بجائے سیاسی حقوق کے لئے عملی طور پر جدوجہد کے لئے آمادہ کیا جانے لگا۔

اس طرح کانگریس کے وجود میں آنے سے بڑے دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ اس نے  
 ہندوستان میں بیداری کی روح پھونک دی اور قومی و سیاسی شعور کی نشرو اشاعت کا سب سے بڑا آلہ کار  
 بن گئی۔ آگے چل کر اس نے ہندوستان کی آزادی میں موثر رول ادا کیا۔ ابتداء میں اس کی قیادت  
 اعتدال پسند طبقوں کے ہاتھوں میں رہی جو برطانوی انصاف، وعدوں اور عہد پر یقین رکھتے تھے۔  
 انگریزی تعلیم اور مغربی طرز معاشرت کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ملک کے آئینی نظام پر انہیں اعتماد  
 تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اصل مقاصد میں لوگوں میں تعلیم عام کرنا، اور ان میں سیاسی و سماجی شعور بیدار کرنا،  
 وغیرہ شامل ہیں۔ لیکن جیسے جیسے اسے ہندوستانی عوام میں مقبولیت حاصل ہوتی گئی۔ اس کے منظر نظر میں  
 تبدیلی ہوتی گئی۔ بہت جلد یہ ہندوستانی عوام کے جذبات کا اظہار اور ان کے اجتماعی شعور کی آبیاری کا



موثر ذریعہ بن گئی۔ اس کے قراردادوں میں جہاں حکومت سے وفاداری کا اعلان ہوتا تھا۔ وہیں اس کے پیچھے ایک بلند تر اور آزاد تر زندگی کی خواہش کا رفرما تھی۔

کانگریس اگرچہ اعلیٰ متوسط طبقے کی تنظیم تھی۔ تاہم اس میں ترقی پسند، نئے صنعتی سرمایہ دار، خوشحال تعلیم یافتہ اور تقریباً سماج کے ہر طبقے کے لوگ شامل تھے۔ اس میں ہندوؤں کی تعداد زیادہ تھی۔ جبکہ مسلمان ابتداء میں سرسید احمد خاں کی کوششوں سے اس سے دور رہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو کانگریس میں شمولیت سے باز رکھا اور ملکی سیاست سے دور رہنے کا مشورہ دیا۔ کیونکہ یہ چیزیں ملک اور مسلمانوں دونوں کی قومی و اخلاقی ترقی میں رکاوٹ بن سکتی ہیں۔ گذشتہ تیس سالوں سے سرسید احمد خاں انگریز و مسلم کشیدگی دور کرنے کے لئے برابر کوشاں رہے۔ دراصل بغاوت کی ناکامی نے ان کو خوفزدہ کر دیا تھا اور انھیں اس بات کا ڈر تھا کہ سیاست میں پڑ کر مسلمان پھر اپنے آپ کو تباہ و برباد نہ کر لیں اور برطانوی حکومت کے ظلم و ستم کا نشانہ نہ بن جائیں۔ سرسید احمد خاں نے کانگریس کے قیام کے دو سال بعد دسمبر ۱۸۸۷ء میں لکھنؤ میں ”محمدن ایجوکیشنل کانفرنس“ کے سالانہ اجلاس میں کانگریس کے رویے کی عملی مخالفت کی۔ اس کے متعدد وجوہات تھے۔ تاہم ان میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو حاصل تھی کہ مسلمانوں کی بہتری اور فلاح و بہبود اس امر میں مضمر ہے کہ وہ اعلیٰ تعلیم حاصل کریں، نئی تاریخی قوتوں کا ساتھ دیں، خود کے اندر حالات کے مطابق ڈھالنے کی صلاحیت پیدا کریں اور سیاست سے یک قلم دور رہیں۔ ان کے نزدیک انگریزوں سے مفاہمت اور اتحاد میں ہی ان کی بھلائی ہے۔ ان کا مزید خیال تھا کہ مسلمان انگریزی تعلیم کے بغیر سیاست میں کوئی موثر خدمات انجام بھی نہیں دے سکتے۔

یہ ان مختلف رجحانات اور نئی تاریخی قوتوں کا اجمالی خاکہ ہے جس کی اشاعت اور مقبولیت سے ہندوستان کی قومی ترقی اور اجتماعی زندگی کے ”عہد جدید“ تعمیر و تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ اس نئی تاریخی قوتوں کا اثر صرف چند مخصوص طبقے تک محدود رہا اور ہندوستان کی ایک کثیر آبادی اس کے اثرات سے مستفید اور متاثر نہ ہو سکی۔ دراصل جدوجہد کی ناکامی کے بعد ملک میں شکست خوردگی کی عام فضا میں انگریزوں کے مظالم اور دہشت انگیز کارروائیوں نے خوف و ہراس کی ایسی لہر پیدا کر دی تھی کہ لوگ انگریزی حکومت سے چھٹکارا پانے کو خواب و خیال سمجھ کر بھول گئے۔ اور ہندوستان

بے جان اور بے روح زندگی بسر کرنے لگا۔ کچھ صاحب نظر اور ذی شعور لوگوں کو اس بات کا احساس ہونے لگا تھا کہ موجودہ سماجی و فکری ڈھانچے میں تبدیلی لانا ضروری ہے۔ اور لوگوں کے اندر جو عملی قوتیں بیکار ہو گئی ہیں ان کو از سر نو زندہ کرنا چاہیے۔ انھوں نے اپنے دور کی تہذیبی اور فکری ڈھانچے کے کھوکھلے پن کو محسوس کیا اور نئے سیاسی و عمرانی حالات کا ساتھ دینے کے لئے اس میں تبدیلیاں کرنے کی کوشش کیں۔ انھوں نے فرسودہ اور بے جان روایتوں کو ٹھکرا دیا اور سماجی برابری، مساوات اور انصاف و عمل کے خلاف آواز بلند کی۔ اور لوگوں کے اندر شکست خوردگی، مغلوبیت اور قنوطیت کے جو جذبات در آئے تھے، ان کو دور کرنے کے لئے لائحہ عمل تیار کئے۔ ان کا یہ عمل ترقی پسندانہ تھا۔ لیکن نئے سماجی، سیاسی اور فکری حالات کی طرف متوجہ ہونے کے بجائے انھوں نے مذہب اور ماضی کی طرف مراجعت پر زور دیا۔ اور قدیم یادوں میں ذہنی آسودگی تلاش کرنے کی کوشش شروع کی۔ لیکن اب حالات ایسے پیدا ہو گئے تھے کہ نئی تاریخی قوتوں کا ساتھ دینے اور برطانوی حکومت کی حقیقت ثابتہ کو تسلیم کرنے کے بجائے اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ چند مذہبی رہنماؤں اور قدامت پسندوں کے سوائے زیادہ تر لوگوں نے نئی تاریخی و عمرانی و فکری تبدیلیوں کو چارونا چار قبول کرنا شروع کر دیا۔ یہ تبدیلی اتنی سنگین اور ناگزیر حقیقت تھی کہ لوگوں کو اب نئے سانچے میں ڈھالنے اور خود کو حالات کے دھارے سے ہم آہنگ کرنے کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ تھا۔ جو لوگ قوم کا درد رکھتے تھے ان کے لئے صرف یہی صورت باقی تھی کہ نئی حکومت سے مفاہمت کی جائے۔ خود کو حالات کے مطابق ڈھالیں۔ اور انگریزی تعلیم اور نئی سائنسی اور مشینی ترقی اور مغربی خیالات و تصورات سے اپنے ذہنی افق کو وسیع کیا جائے۔ اور انگریزی حکومت کے زیر سایہ رہتے ہوئے اپنی حالت کو بہتر بنانے کے لئے انگریزوں سے مراعات حاصل کی جائے۔ یہ صورت حال کم و بیش انیسویں صدی کے آخری دنوں تک بنی رہی۔

لیکن انیسویں صدی کے بالکل آخری ایام میں کچھ ذی حوصلہ افراد کی کوششوں اور بالخصوص ”انڈین نیشنل کانگریس“ کے قیام سے ہندوستانی عوام ایک قوم کے صورت میں متحد ہونے لگے اور ان کے اندر محکومیت اور غلامی کا احساس عام ہونے لگا۔ ایک ناگزیر عمل کے طور پر انگریزوں کی زیادہ تر دلچسپی اپنی حکومت کی بنیادوں کو مضبوط کرنے اور سامراجی مفادات کو فروغ دینے میں تھی۔ جب کہ

انھوں نے ہندوستان کے بنیادی مسائل جیسے معیشت، سماجی اصلاح، سیاسی ترقی، قومی بہتری اور سب سے بڑھ کر عوام کے جذبات کو یکسر نظر انداز کر دیا تھا۔ جہاں تک سرکاری ملازمتوں کا سوال ہے ”۱۸۳۳ء کے ایکٹ نے ہندوستانیوں کو ان تمام عہدوں کا مستحق بنا دیا تھا جس کے وہ مستحق تھے۔“ ۳۶ لیکن اس پر عمل درآمد بہت کم کیا گیا۔ اور اعلیٰ عہدے صرف انگریزوں کے لئے مخصوص تھے اور ہندوستانیوں کو صرف اسی جگہ پر رکھا جاتا تھا جہاں اس کے بغیر کام نہ چل سکے۔ دوسری جانب قومی و سیاسی شعور کی نشر و اشاعت نے ہندوستانی عوام کے اندر اتنی صلاحیت اور سوچ بوجھ پیدا کر دی تھی کہ وہ اب نوآبادیاتی نظام کی مختلف پالیسیوں کو سمجھنے اور اپنے حالات کا جائزہ لینے کی صلاحیت حاصل کر چکے تھے۔ اب انھیں اپنے سیاسی استحصال سے واقفیت اور انگریزی حکومت سے نفرت ہونے لگی۔ اور یہ نفرت دن بہ دن بڑھتی جا رہی تھی۔ لہذا ان کی طرف سے اس کا رد عمل ہونا ناگزیر تھا۔ ان کا یہ رد عمل بیسویں کے اوائل میں متعدد سیاسی تحریکوں کے روپ میں ابھر کر سامنے آیا۔ جس کا جائزہ اگلے باب میں لیا جائے گا۔

### حوالہ جات

- ۱۔ ہندوستان کی حکومت اور سیاست۔ ڈاکٹر عبدالقیوم، نصاب پبلشرس، حیدرآباد، ۲۰۰۵ء، ص ۹
- ۲۔ ہندوستان کی حکومت اور سیاست۔ ڈاکٹر عبدالقیوم، نصاب پبلشرس، حیدرآباد، ۲۰۰۵ء، ص ۹
- ۳۔ ۱۸۵۷ء پس منظر اور پیش منظر۔ ڈاکٹر عبدالعلیم
- بحوالہ ماہنامہ نیا دور (لکھنؤ) ۱۸۵۷ء نمبر اپریل۔ مئی ۲۰۰۷ء، جلد ۶۲ نمبر ۲، ص ۱۰
- ۴۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدن کی تاریخ۔ عبداللہ یوسف علی، الہ آباد ۱۹۳۶ء، ص ۳
- ۵۔ ۱۸۵۷ء پس منظر اور پیش منظر ڈاکٹر عبدالعلیم
- بحوالہ ماہنامہ نیا دور (لکھنؤ) ۱۸۵۷ء نمبر اپریل۔ مئی ۲۰۰۷ء، جلد ۶۲، نمبر ۲، ص ۱۰
- ۶۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد دوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی ۲۰۰۷ء، ص ۱۰۱
- ۷۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ عابد حسین عابد، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی ۱۹۹۸ء، ص ۱۳۶
- ۸۔ پریم چند کا تنقیدی مطالعہ۔ ڈاکٹر قمر رئیس سرسید بک ڈپو علی گڑھ ۱۹۶۸ء، ص ۹۶
- ۹۔ اردو ادب کی تنقیدی تاریخ۔ سید احتشام حسین۔ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۷۸
- ۱۰۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد اول۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۲۲۳
- ۱۱۔ حالی کا سیاسی شعور۔ معین حسن جذبی، انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۱
- ۱۲۔ History of India, Henry Dod well, London-1935, p.193.194
- ۱۳۔ جدوجہد آزادی۔ پن چندر، ملیش تریپاٹھی، برن ڈے، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۳۰

Comming, Bombay, 1968, p.26.

۱۵۔ The British Paramount And Indian Renaissanc R.C,  
Mazumdar, Bombay, 1965, p.34.

۱۶۔ ۱۸۵۷ء پس منظر اور پیش منظر۔ ڈاکٹر عبدالعلیم،  
بحوالہ ماہنامہ نیا دور (لکھنؤ) انقلاب ۱۸۵۷ء نمبر اپریل۔ مئی ۲۰۰۷ء، جلد ۶۲، نمبر ۱، ص ۲

۱۲

- ۱۷۔ انقلاب ۱۸۵۷ء پی، سی جوشی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۶۰
- ۱۸۔ انقلاب ۱۸۵۷ء پی، سی جوشی، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۲۰۸
- ۱۹۔ تاریخ کانگریس۔ ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا۔ نیشنل انڈسٹری بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۶
- ۲۰۔ حالی کا سیاسی شعور۔ معین حسن جذبی۔ انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۲
- ۲۱۔ تلاش ہند جلد دوم۔ پنڈت جواہر لال نہرو۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۵۴، ۵۵
- ۲۲۔ Political India (1832-1932) Bombay, 1968, p. 85
- ۲۳۔ تلاش ہند جلد دوم، پنڈت جواہر لال نہرو مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۴۳
- ۲۴۔ بحوالہ۔ مسلمانان ہند کی سیاست وطنی، محمد امین زبیری مطبوعہ عزیزی پریس آگرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۱۶

- ۲۵۔ ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ ڈبلیو، ڈبلیو ہنٹر، قومی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۵۴
- ۲۶۔ ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ ڈبلیو، ڈبلیو ہنٹر، قومی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۲۵۵
- ۲۷۔ اسباب بغاوت ہند۔ سر سید احمد خاں۔ کتب خانہ انجمن ترقی اردو دہلی، ۱۹۷۱ء، ص ۹۶، ۹۷
- ۲۸۔ سفرنامہ پنجاب۔ سر سید احمد خاں، علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس علی گڑھ، ۱۸۸۴ء، ص ۱۶۷
- ۲۹۔ حیات جاوید۔ الطاف حسین حالی۔ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۰، ۱۴۱

۳۰۔ پریم چند کا تنقیدی مطالعہ۔ ڈاکٹر قمر رئیس سر سید بک ڈپو علی گڑھ، ۱۹۶۸ء، ص ۱۱۲

- ۳۱۔ تلاش ہند جلد دوم، پنڈت جواہر لال نہرو، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۱۱۷
- ۳۲۔ Indian's Struggle For Independence Bipan Chandra, Amilesh Tripathi, Burun Day, New Delhi, 2000,p.71.
- ۳۳۔ تاریخ کانگریس۔ ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا۔ نیشنل انڈسٹری بک ڈپولاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۹، ۱۰
- ۳۴۔ بحوالہ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد دوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۲۵۳
- ۳۵۔ پریم چند کا تنقیدی مطالعہ۔ ڈاکٹر قمر رئیس۔ سرسید بک ڈپو علی گڑھ ۱۹۶۸ء، ص ۱۱۴
- ۳۶۔ تاریخ کانگریس۔ ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا، نیشنل انڈسٹری بک ڈپولاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۶

# **باب دوم**

**بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان  
کی آزادی کی جدوجہد کا آغاز**

## ”بیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کا آغاز“

جیسا کہ پچھلے باب میں ذکر آچکا ہے کہ انیسویں صدی کے آخری ایام میں نئی تاریخی قوتوں، جدید تعلیمی تصورات و خیالات اور نیم سیاسی و سماجی تحریکوں نے ملک میں بیداری کی عام فضا پیدا کر دی تھی۔ لیکن ابتداء میں یہ بیداری ارضی وطن سے جذباتی وابستگی اور قومی بہتری کے ایک محدود تصور سے آگے نہ بڑھ سکی۔ کانگریس جو ملک کی واحد نمائندہ سیاسی جماعت تھی، کی ساری سرگرمیاں جلسے منعقد کرانے اور قراردادیں منظور کرانے تک محدود تھیں۔ لیکن جیسے جیسے ہندوستان پر برطانوی سامراج کی بنیاد مضبوط ہوتی گئی اور ان کے اغراض و مقاصد ہندوستانی عوام سے متصادم ہونے لگے، غلامی اور حکومت کا احساس رفتہ رفتہ ہندوستان کے تمام باشندوں میں قدر مشترک کی شکل اختیار کر گیا۔ اور آزادی کی وہ خواہش جو ہر انسان کے دل میں فطری ہوتی ہے، انھیں قومی تحریک چلانے کے لئے ابھار رہی تھی۔ اور اس میں پائے جانے والے شکوک و شبہات کے باوجود سب چاہتے تھے کہ ہندوستان کو وہی سیاسی درجہ حاصل ہو جائے جو دوسرے آزاد ملکوں کو حاصل ہے۔ انیسویں صدی کی آخری دہائیاں ہندوستان میں نیشنلزم کے ارتقاء کے لئے ایک تشکیلی دور تھا۔ کانگریس نے اپنی بعض خامیوں کے باوجود ہندوستان کے تمام باشندوں کے اندر ایک قوم کے احساس کو ترقی دے کر وہ ضروری بنیاد فراہم کی، جن سے توانائی حاصل کر کے ہندوستانی عوام آزادی کے لئے جدوجہد کرنے لگے۔

تہذیبی یکجہتی اور سیاسی ہم آہنگی کے عناصر کو ہندوستان کے عہد وسطیٰ میں امتیازی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس سے پہلے کے حکمران چاہے وہ یہیں کے رہے ہوں، یا باہر سے حملہ آور ہوئے ہوں، ہندوستان کی سماجی و ثقافتی وحدت کو تسلیم کرتے ہوئے اس میں ضم ہونے کی کوشش کی۔ اگرچہ ان کی سیاسی فتوحات نے ملکی اقتدار پر اثر ڈالا، تاہم ملک کی وحدت و سالمیت اور بنیادی معاشی ڈھانچے میں کوئی قابل ذکر تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔ باوجود سیاسی غلبہ و استبداد کے عوام غلامی کے احساس سے زیر بار نہ تھے۔ اور نہ ذات بندی تھی اور نہ ہی فرقہ واریت۔ چنانچہ مفلوک الحالی کے بجائے ملک میں امن و امان قائم تھا۔ اس لئے افراط و تفریط کی وہ کیفیت نہ تھی جو انگریزی دور حکومت میں پیدا ہوئی۔ ہندوستان کے ہندو راجہ یا مسلم حکمران ملک کی دولت کو اپنے ملک منتقل نہیں کرتے تھے۔ حکمران ہندوستان کے ہی نیٹوز (Natives) بن چکے تھے اور ان کا مفاد ہندوستان کا مفاد بن چکا تھا۔ جب کہ انگریزوں نے ہندوستانی سماج سے اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنے کی بہت



کم کوشش کی۔ بلکہ وہ اوپر ہی سے اپنا عمل دخل کرتے رہے۔ ان کی زیادہ دلچسپی اس امر میں تھی کہ ہندوستان کی دولت و قوت کو لوٹ کر جلد از جلد اپنے وطن لوٹ جائیں۔ ہندوستان پر قبضہ سے قبل برطانیہ بے پناہ شہنشاہیت کی حامل قوت کی شکل میں ابھر کر سامنے آچکا تھا۔ جس کی اصل بنیاد اس کی اقتصادی پالیسیاں تھیں۔ اس کا صنعتی نظام تھا۔ انھوں نے اپنے ملک نیز دیگر مقبوضہ علاقوں میں بہت سے کامیاب تجربے بھی کئے تھے۔ ہندوستان جو انگریزی عملداری کا سب سے اہم اور قیمتی حصہ تھا، پر انھوں نے اپنی پالیسیوں اور نظامِ معیشت کو نہایت کامیابی کے ساتھ آزمایا۔ ان پالیسیوں کے سبب نہایت بے عزتی کے ساتھ ہندوستان کو لوٹا کھوٹا گیا۔ اس کی صنعت و حرفت کو برباد کیا گیا۔ اس کی تہذیب و معاشرت کو متاثر کیا گیا۔ جس سے انجام کار ایک بے توازن حکومت کی داغ بیل پڑی۔ رجنی پام دت لکھتی ہیں۔

انگریزوں کا تسلط اس اعتبار سے پہلے تمام فاتحین سے مختلف ہے کہ انگریزوں سے پہلے آنے والے فاتحین نے ہندوستانی معیشت کی بنیاد میں کوئی تعارض پیدا نہیں کیا۔ بلکہ آگے چل کر وہ خود اسی سانچے میں ڈھل گئے۔ لیکن انگریزوں نے اپنے اقتدار کی غیر ملکی حیثیت ہمیشہ برقرار رکھی۔ وہ باہر سے اپنا عمل کرتے رہے۔ اور اپنا خراج وصول کر کے ملک سے باہر لے گئے۔ ۱۔

دوسری طرف انیسویں صدی کے آخری ایام میں ہونے والی سماجی، معاشی، سیاسی اور تصوراتی تبدیلیوں کے نتائج بہت حیرت انگیز ثابت ہوئے۔ سماجی اختلافات اگرچہ کم سے کم ہو گئے۔ تاہم ملک کے سیاسی و سماجی حالات بد سے بدتر ہو چکے تھے۔ معیشت کی بنیاد کمزور پڑ چکی تھی اور مقامی صنعتیں برطانوی مصنوعات کا مقابلہ نہ کر سکنے کی وجہ سے تباہ و برباد ہو چکی تھیں۔ جن سے ملک میں افلاس بڑھنے لگا۔ سیاسی سطح پر بے چینی بڑھتی جا رہی تھی۔ ملک کے لاکھوں افراد نہ صرف یہ کہ سیاسی بے حسی کا شکار تھے، بلکہ ذہنی طور پر مفلوج و ناکارہ ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ ملک میں نمودار ہونے والے پے درپے قحطوں نے ان کی پریشانیوں اور مصیبتوں میں مزید اضافہ کر دیا۔

سیاسی سطح پر ایک بنیادی تبدیلی رونما ہوئی۔ قرون وسطیٰ کا وہ سیاسی نظام اور تصورات، جنھوں نے

انتہائی محذوش حالت میں ملک کی وحدت و سالمیت کو برقرار رکھنے میں اہم کردار ادا کیا تھا، کھلی طور پر مفقود ہو گئے۔ تاہم ان تبدیلیوں کے باوجود انگریزوں کے ترقی پسندانہ پہلوؤں سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ انگریزی حکومت کی بنیاد اگرچہ بدنیتی، معاشی استحصال، صنعتی تباہی، جابرانہ لوٹ کھسوٹ اور خود غرضی پر قائم تھی۔ لیکن تاریخی طور پر وہ سرمایہ داری کی ترقی پسند قوتوں کی آلہ کار تھی۔ غیر ارادی طور پر یہی حکومت ہندوستان کو نئے سانچے میں ڈھالنے کا باعث بنی۔ صدیوں کے فرسودہ رسوم و روایات، بت پرستی اور مذہب میں رائج مہمل تصورات سے ہندوستان کی نجات ملی۔ قدیم معاشیات بدل گئیں۔ ایک صنعتی نظام کا ارتقاء عمل میں آیا۔ اقتصادیات کی مختلف النوع ترقی اور جدیدیت کے غیر مساویانہ پھیلاؤ اور وسعت سے ہندوستان کو بہت سے جدید طور طریقوں اور ترقی پسندانہ پہلوؤں سے روشناس کرایا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ملک میں اتحاد کی فضا قائم ہوئی۔ انگریزوں نے ہندوستان میں سیاسی اتحاد پیدا کیا۔ پورے ملک کو ایک سیاسی وحدت دی۔ پروفیسر مون (Prof. Moon) نے بجا طور پر کہا ہے۔

”ہندوستانی سماج میں بہت سے اختلافی عناصر کے باوجود برطانوی سامراج نے ایک تیسری جماعت کے تحت ہندوستان کو سیاسی وحدت سے روشناس کرایا۔“ ۲ آگے چل اسی احساس نے ایک نئے متوسط طبقے کو ظہور میں بھرپور امداد بہم پہنچائی۔

یہ نیا متوسط طبقہ، جو برطانوی سامراج کے زیر سایہ پروان چڑھا تھا۔ اور جس کی تعلیم و تربیت انگریزی ماحول میں ہوئی تھی، ہندوستان اور حکمران جماعت کے مفادات کے تصادم سے آگاہ تھا۔ اور زندگی کے جدید طور طریقوں سے بہ خوبی واقف تھا۔ اس نے ہندوستانی سماج کو متحرک کیا۔ ملک میں قومی بیداری اور سیاسی جدوجہد کو فروغ دیا۔ اس سلسلے میں بین الاقوامی حالات بھی ہندوستان پر اثر انداز ہوئے۔ انقلاب فرانس، امریکہ کی جنگ آزادی، اٹلی اور آئرلینڈ کے لوگوں کی قومی جدوجہد اور اس کے نتائج و عواقب سے ہندوستانی عوام واقف ہو چکے تھے۔ اب وہ سیاسی آزادی کی اہمیت کو سمجھنے لگے تھے۔ اس کے علاوہ آزادی کی جدوجہد کے لئے نوآبادیاتی دور میں ہندوستان کی پس ماندگی، عدم ترقی کے پس پشت انگریزوں کی پالیسیوں کے علاوہ ان کا نسلی امتیاز اور غیر انسانی و غیر سماجی سلوک کو بھی عمل دخل حاصل ہے۔ اس پورے دور میں اس طرح کے روپے نے سیاسی جدوجہد کو تیز کرنے اور قومی بیداری کو بڑھانے

میں اہم رول ادا کیا۔

ادھر جدید تعلیم اور نیشنلزم کے تصور نے ہندوستان کے پڑھے لکھے طبقے کی ذہنی و فکری سطح کو اس حد تک بلند کر دیا تھا کہ اب وہ نوآبادیاتی نظام کی خوبیوں اور خامیوں سے بڑی حد تک واقف ہو چکے تھے۔ اس نقطہ نظر سے جب اس نے ہندوستانی سماج پر نظر ڈالی تو یہاں کی تہذیب و معاشرت، معیشت، سیاست، طرز زندگی، غرض کہ ہر چیز پر مغربی اثرات غالب آچکے تھے۔ اس لئے اب ان کے سامنے صرف سیاسی مسائل ہی نہیں تھے، بلکہ اس سے کہیں زیادہ اس کا تعلق ہندوستان تہذیب و ثقافت سے تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے اندر سیاسی محکومیت کے ساتھ ساتھ ذہنی اور تہذیبی محکومیت کا احساس عام ہو گیا۔ اور کامل آزادی کے دوش بہ دوش ذہنی اور تہذیبی آزادی کی خواہش کروٹے لینے لگیں۔ ان کے نزدیک آزادی کا مطلب صرف سیاسی امور و معاملات سے نہیں تھا۔ بلکہ اس سے کہیں زیادہ اس کا تعلق زندگی کے نئے معیاری اصولوں اور افکار و اقدار کی نئی جستجو سے تھا۔ تارا چند لکھتے ہیں۔

”آزادی کی جدوجہد صرف سیاسی طوق غلامی سے رہائی کی کوئی معمولی تحریک نہیں تھی، بلکہ عام طور پر یہ کوشش تھی کہ قدیم جامد اور بے جوڑ سماج کی جگہ ایک متحرک نظام، آزادی، انصاف، انفرادیت، انسانیت اور سیکولر ازم کی نشوونما کے لئے قائم کیا جائے۔ مقصد یہ تھا کہ سماج جن بندھنوں میں بندھا تھا ان کو توڑ کر نئے بدھنوں میں ان کو بدل دیا جائے۔“ ۳

آزادی کی جدوجہد میں شروع سے ہی دو متضاد رجحانات ایک دوسرے کے متوازی عمل پیرا تھے۔ ایک اعتدال پسندی کا گروہ جو مذہب اور معاشرت میں جدت کا قائل تھا اور سیاست میں میانہ روی کا۔ یہ وہ اشخاص تھے جو انگریزوں کے قریب تھے۔ اور عوام کی مصیبتوں اور پریشانیوں سے بہ خوبی واقف تھے۔ لیکن یہ لوگ انگریزی تعلیم و تمدن، مغربی تہذیب و معاشرت اور برطانوی سامراج کی قوت و طاقت، ان کی چمک دمک، ترقی اور برطانیہ کے جمہوری نظام اور اس کے آزادانہ طور طریقوں کے اس درجہ دلدادہ تھے کہ انھوں نے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے سوائے دستوری اور پُر امن طور طریقوں کے ذریعہ اپیل

کرنے اور عرض داشت پیش کرنے کے علاوہ کسی اور طریقے سے عموماً احترام کیا۔ یہ لوگ اپنی کامیابی کا انحصار برطانوی حکمرانوں کی نیک نیتی پر رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک قومی تحریک آزادی کی راہ میں سب باب ثابت ہو سکتی ہے۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ ہندوستان میں جمہوریت ایک واحد راستہ ہے جس میں ہندوستان کا حل مضمر ہے۔ لیکن وہ جمہوری مقصد کے لئے آہستہ روی کے قائل تھے۔ انھیں یقین تھا کہ انگریز ہندوستان کو ایک نہ ایک دن ضرور آزادی دیں گے۔ خود کانگریس کی ابتدائی تاریخ کا جائزہ لیتے وقت ایک ہی طرز فکر، یکساں مقاصد اور یکساں طریقہ کار کردگی دیکھنے کو ملتی ہے۔ ابتدائی بیس برسوں میں اس نے کبھی بھی حکومت خود مختاری کا مطالبہ پیش نہیں کیا۔ بلکہ اس نے اپنی ساری توجہ عرضیوں، تقریروں اور مضامین کے ذریعہ ایک ایسے مدلل اور مکمل نکتے پر مرکوز کر رکھی تھی جس کا مقصد برطانوی ہند کی رائے عامہ کو ہموار کرنا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ اعتدال پسندوں نے اپنے طور پر ملک کی اہم اور بیش بہا خدمات انجام دیں۔ انھوں نے ذات پات اور مذہب سے ماوراء ہو کر قومی اتحاد کے لئے سعی کیں۔ وہ ملک کے لئے قومی اتحاد کو ناگزیر خیال کرتے تھے۔ لوگوں کے اندر قومی شعور اور سیاسی بیداری لانے کی بھرپور کوششیں کیں۔ قومی مفاد کے لئے ایثار و قربانی کا جذبہ بیدار کیا۔ قومی تحریکوں کی بنیادوں کو استوار کیا۔ ہندوستانی رائے عامہ کو ہموار کیا۔ سیاسی، اقتصادی اور انتظامی امور و معاملات کے لئے آوازیں بلند کیں۔ انھوں نے قانون ساز کونسلوں میں توسیع اور اصلاحات کا مطالبہ بھی پیش کیا۔ انھیں کے مطالبات کا یہ اثر تھا کہ حکومت ہند کو ”ہندوستانی کونسل ایکٹ ۱۸۹۲ء“ (Indian Council Act 1892) نافذ کرنا پڑا۔ لیکن اعتدال پسند اس سے مطمئن نہ تھے۔ اور انھوں نے اس قانون کو محض ایک فریب سے تعبیر کیا۔ بعد میں اعتدال پسندوں نے برطانوی حکومت میں ہی ہندوستانیوں کی زیادہ شمولیت اور حکومت خود مختاری کا مطالبہ کر دیا۔

لیکن اعتدال پسندوں کے ساتھ مشکل یہ تھی کہ ان کی کوئی ٹھوس سماجی بنیاد نہیں تھی۔ ان کا اثر و رسوخ صرف تعلیم یافتہ طبقے تک محدود رہا۔ عوام سے ان کا کوئی براہ راست تعلق نہ تھا۔ جیسا کہ ۱۹۰۵ء میں گھوکھلے نے اپنے صدارتی خطبے میں اس بات پر زور دیا تھا کہ ”یہ سیاسی مطالبات پوری آبادی کے لئے نہیں بلکہ آبادی کے اس حصے کے سلسلے میں پیش کئے جا رہے ہیں جو کہ اس طرح کی تنظیم کی ذمہ داریوں کو

ٹھیک ٹھاک نبھانے کے لئے تعلیم سے آراستہ ہو چکا ہے۔“ یہی وجہ ہے کہ یہ تحریک عوامی تحریک نہ بن سکی۔ اور ہندوستان کی کثیر آبادی اس کے اثرات سے محروم رہی۔

دوسرا گروہ جو عوام کے بڑھتے ہوئے جوش و خروش اور ان کے جذبات کا نمائندہ تھا، انتہا پسند کہلاتے تھے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ کانگریس کی خوشامدانہ اور گداگرانہ پالیسیوں کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلنے والا ہے۔ اگر کچھ مل سکتا ہے تو عملی جدوجہد اور قربانی سے۔ اس لئے انھوں نے غیر ملکی حکومت کے خلاف عملی جدوجہد کر کے سیاسی حقوق حاصل کرنے کو اپنا مقصد و مہمت قرار دیا۔ ملک نے بہت ہی واضح الفاظ میں کہا تھا۔

”سیاسی حقوق کے لئے لڑائی لڑی جائے گی۔ اعتدال پسند یہ سمجھتے ہیں

کہ سمجھانے بجھانے سے مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ

ہم لوگ صرف طاقت کے بل پر ہی اپنا حق حاصل کر سکتے ہیں۔“ ۵

چونکہ اعتدال پسند لیڈر قوم پرستانہ جذبات کے ایک بہت ہی محدود حصے کی ترجمانی کر رہے تھے۔ قحط سالیوں، بار بار کے طاعون، تلافی محصول اور حکومت کی جارحانہ پالیسی کی وجہ سے حکومت مخالف احساسات بڑھتے جا رہے تھے۔ تمام اعلیٰ عہدے ہندوستانیوں سے خالی تھے۔ جس کی وجہ سے ہندوستان کا دانشور طبقہ بھی حکومت کے خلاف ہو گیا۔ سیاسی سرگرمیوں کے لئے ماحول تیزی سے تیار ہو رہا تھا۔ نیز مقامی اخبارات کی اشاعت نے انتہا پسندی کے خمیر کو تیار کرنے میں بھرپور امداد پہنچائی۔ ہندوستانیوں نے ۱۸۹۲ کی ”انڈین کونسل ایکٹ“ سے جو توقعات وابستہ کیں تھیں، وہ پوری نہیں ہوئیں۔ یہاں تک کہ اعتدال پسند لیڈر بھی اسے نا کافی خیال کرتے تھے۔ اب برطانوی تسلط کو بہت شدت اور مخالفت سے محسوس کیا جانے لگا۔ عوام کے اندر سیاسی سوجھ بوجھ آرہی تھی۔ اور وہ اپنی تمام دیگر گوں حالات کا ذمہ دار انگریزوں کو ٹھراتے تھے۔ لارڈ کرزن کی مخالف ہند پالیسی نے جلتی پرتیل کا کام کیا۔ لارڈ کرزن کے مطابق صرف انگریز ہی پیدائشی طور پر ہندوستان پر حکومت کرنے کے حقدار ہیں اور یہ کہ ہندوستانیوں کو کسی طرح کی آزادی دینا فطرت کے خلاف ہے۔

اس طرح کے باغی حالات میں انتہا پسند طبقہ ابھر کر سامنے آیا۔ بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت

رائے، پن چندر پال جیسے لیڈر انتہا پسند قوم پرست تحریک کے اہم قائدین تھے۔ انھوں نے سوراج کے حصول کے لئے عزت نفس، خود انحصاری، عملی جدوجہد اور قربانی پر زور دیا۔ یہ لوگ اعتدال پسند لیڈروں کے جمہوری، دستوری طریقوں کے خلاف تھے۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ ہندوستانیوں کو چاہیے کہ وہ اپنی محنت سے اپنا مستقبل بنائیں اور مطالبات کے لئے عملی جدوجہد کا راستہ اختیار کریں۔ تلک کے الفاظ میں۔

”آزادی میرا پیدائشی حق ہے اور میں اسے لیکر رہوں گا۔ ۱

انھوں نے سودیشی اور غیر ملکی نظام تعلیم کا بائیکاٹ کیا۔ دراصل ان کا مقصد غیر ملکی اشیاء کا بائیکاٹ تھا۔ لیکن انھوں نے اس کے ساتھ ہی ساتھ سرکاری نوکری، سرکاری خطاب اور سرکاری اعزاز کا بھی بائیکاٹ کیا۔

انتہا پسند اپنے مقاصد کو عملی جدوجہد اور تعمیری طریقہ کار سے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں وہ بھوں، ہتھیاروں اور تشدد آمیز طریقوں کے خلاف تھے۔ وہ ایک منظم تحریک کے ذریعہ ملک کو مکمل آزادی کے لئے تیار کرنا چاہتے تھے۔ ان کے سامنے ملک و قوم کے مستقبل تھا۔ وہ ہنگامہ آرائی نہیں، بلکہ عدم تشدد کے ذریعہ پُر امن انقلاب لانا چاہتے تھے۔ سمت سرکار نے انتہا پسندوں کے لائحہ عمل کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

”انھوں نے جو طریقہ کار اختیار کر رکھا تھا اسے تعمیری کاموں کے ذریعہ خود تعمیری کی سمت میں غیر سیاسی رجحان کا نام دیا جاسکتا ہے۔ جس میں غیر ملکی حکومت کو نشانہ بنانے کے بجائے اسے نظر انداز کر دینے اور ایسی نئی تکنیکیوں کے ذریعہ عوام کو سوراج کے لئے متحرک کرنے پر زور دیا گیا جنہیں متحمل نہ مزاحمت اور انقلابی دہشت گردی کا نام دیا گیا جن کا مقصد انفرادی تشدد اور سازشوں کے مختصر راستے سے آزادی کی منزل تک پہنچنا تھا۔“ ۲

لیکن انتہا پسندوں کو اپنے مقصد میں زیادہ کامیابی نہیں ملی۔ وہ آبادی کے ایک چھوٹے سے حصے تک ہی رسائی حاصل کر سکے اور اپنی تحریک کو عوامی تحریک بنانے میں ناکام رہے۔ لیکن انھوں نے عدم تعاون،

بایکٹ، عملی جدوجہد اور خود انحصاری کا جو وطیرہ اختیار کر رکھا تھا اس سے عوام بالخصوص نوجوانوں اور طالب علموں کا طبقہ اس تحریک میں ایک سرفروشانہ جذبے کے ساتھ حصہ لینے لگا۔ اور ان کے اندر ملک کے لئے مرٹنے اور جان و مال کو قربان کر دینے کا جذبہ پیدا ہو گیا۔

جس مسئلہ پر ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد کی ابتداء ہوئی، وہ تقسیم بنگال (۱۹۰۵) کا مسئلہ تھا۔ ملک میں بڑھتی ہوئی سیاسی بیداری اور قومی اتحاد کو کچلنے کے لئے لارڈ کرزن نے تقسیم بنگال کا اعلان کر دیا۔ اس وقت بنگال ہندوستان کا نہ صرف بیدار ترین صوبہ تھا، بلکہ سیاسی توجہ کا مرکز بنا ہوا تھا۔ ملک کے دوسرے صوبے کے مقابلے میں اسے ایک امتیازی حیثیت حاصل تھی۔ دیگر صوبے کے طالب علم تعلیم کے لئے بنگال کا ہی رخ کرتے اور ملک کے دوسرے صوبوں میں اساتذہ، وکلاء، ڈاکٹر اور کلرک وغیرہ یہیں سے بھیجے جاتے تھے۔ بڑی تعداد میں اخبار و رسائل کی اشاعت اور جدید ادب کی تخلیق کے ذریعہ بنگال ایک معیاری زبان کی نشوونما اور علاقائی ادب کی تخلیق میں ایک نمایاں کردار ادا کر رہا تھا۔ انیسویں صدی کے تہذیبی اور ثقافتی واقعات سے بنگال کے تعلیم یافتہ طبقے میں اتحاد کے جذبے کو فروغ حاصل ہو رہا تھا۔ سرکاری نوکریوں، سیاست اور انگریزی تعلیم کے میدان میں سبقت جیسی کچھ دیگر باتوں سے بنگالیوں کے اندر ایک نئی خود اعتمادی پیدا ہو گئی تھی اور ان کے قدم سیاست میں بہت آگے بڑھ چکے تھے۔ ملک کی بیشتر سیاسی و سماجی تحریکوں کی باگ ڈور بھی بنگالی اکابرین کے ہاتھوں میں تھی۔

اس مضبوط علاقائی، خود اعتمادی اور فخر و اہنسا کے روز افزوں احساس کے ماحول میں انگریزوں کے اشتعال انگیز اقدامات کا نتیجہ تقسیم بنگال کی صورت میں سامنے آیا۔ جہاں حکومت کا روایتی حلقہ انتظامی سہولیت کی بنیاد پر اس تقسیم کو حق بہ جانب ٹھہرا رہا تھا، وہیں قوم پرست طبقہ اسے حکومت کی ”لڑاؤ اور حکومت کرو“ (Divide and Rule) کی پالیسی کا ہی حصہ سمجھتا تھا۔ انگریزوں نے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ اس تقسیم کے پس پشت کوئی سیاسی مقصد نہیں ہے، بلکہ اس کا نصب العین صوبے کی انتظامی امور و معاملات کو بہتر بنانا ہے۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ اس تقسیم کے پیچھے جو قوتیں کارفرما تھیں وہ دراصل ایک سوچے سمجھے منصوبے کا حصہ تھیں۔ جس کا اصل مقصد اس وقت کے مشرقی بنگال اور مغربی بنگال کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دراڑ پیدا کرنا اور ہندوستان پر انگریزی حکومت کی بنیادوں کو مضبوط کرنا تھا۔ تاراج چند لکھتے ہیں۔

در اصل یہ ایک ایسی کاروائی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ سیاسی فرقوں کے میل جول میں جو روز افزوں ترقی ہو رہی ہے اسے توڑ دیا جائے کیونکہ اس میل جول سے گورنمنٹ کی مخالفت پر ہندوستان کی رہنمائی ہوتی ہے۔ اس کا یہ بھی مقصد تھا کہ برطانوی راج کی قوت کا اس طرح مظاہرہ کیا جائے کہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ وہ اتنی طاقت رکھتی ہے کہ رائے عامہ کو پائے استحقار سے ٹھکرا سکتی ہے۔ ۹۔

انگریزوں نے ہندوستان پر اپنا تسلط برقرار رکھنے کے لئے ہر امکائی کوشش کی۔ انھوں نے ہمیشہ ایسا لائحہ عمل اختیار کیا جس سے ہندوستان پر ان کی آہنی گرفت مضبوط ہو سکے۔ انگریزی تعلیم و تمدن اور مغربی تہذیب و معاشرت کی اشاعت، انڈین کونسل ایکٹ میں ہندوستانیوں کی برائے نام عدم شمولیت، اعلیٰ انتظامی نوکریوں سے ہندوستانیوں کا اخراج اور سیاسی اصلاحات کا نفاذ جیسے اقدام دراصل ان کی حکومت کی جابرانہ اور استبدانہ پالیسی کا ہی حصہ تھا۔ یہاں تک کہ انھوں نے مختلف طبقات کے اندر فرقہ وارانہ کشیدگی بڑھانے اور سیاسی رقابٹوں کو بھی بھڑکانے سے گریز نہیں کیا۔ دراصل ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی نے انگریزوں کو اس بات کا یقین دلادیا تھا کہ اگر ہندوستان پر حکومت کرنا ہے تو یہاں کی دو بڑی قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نفاق پیدا کرنا ضروری ہے۔ انگریز اس کی داغ بیل پہلے ہی ڈال چکے تھے۔ انیسویں صدی نصف آخر میں سرکاری اداروں میں ”اردو“ کی جگہ ”ہندی“ کا رواج، اور فرقہ وارانہ فساد اسی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ جب کہ تقسیم بنگال نے اور زیادہ شدت اختیار کر لی۔ جس کے باعث ہندوؤں اور مسلمانوں کے بیچ اختلافات کی خلیج اور زیادہ وسیع ہو گئی۔ اس تقسیم کا اثر متحدہ اروپ میں ہوا۔ مسلمان اس تحریک کے حق میں تھے۔ کیونکہ انھیں وہاں غالب اکثریت حاصل ہو گئی جس کے باعث صوبے کے انتظام و انصرام اور نظم و نسق میں مؤثر نمائندگی ملنے کے قوی امکانات پیدا ہو گئے تھے جس سے وہ اب تک محروم چلے آ رہے تھے۔ بقول تارا چند۔

”ان کو ایک علاقائی بنیاد مل گئی۔ جہاں وہ ایک قوم کے ابتداء کے خیال کی پرورش کر سکتے ہیں۔ اس نے مسلمانوں کے اندر ایک قوم ہونے کے تصور قائم کرنے میں مدد دی۔“ ۱۰۔



ہندو اس تقسیم کے خلاف تھے۔ انھوں نے اسے اسے بنگالی قومیت کے قلب پر ایک کاری ضرب سے تعبیر کیا۔ ان کا خیال تھا کہ اس تقسیم سے انگریزوں کا اصل مقصد بنگالیوں کی اجتماعیت کو ختم کرنا، بنگال کی سیاسی برتری کو کم کرنا اور مسلمانوں کی طاقت کو بڑھانا ہے۔ جو امید ہے کہ تعلیم یافتہ ہندوؤں کی راہ میں مزاحمتیں پیدا کر سکتی ہے۔ اس تقسیم کے خلاف سارے ملک میں غم و غصے کی ایک لہر دوڑ گئی اور لارڈ کرزن کے بیانات اور ہندوستان کے مسئلہ پر ان کے عام رویے کے خلاف وسیع پیمانے پر احتجاج کئے گئے۔

اس تحریک نے اس وقت اور زور پکڑا جب دزیر ہند نے گورنمنٹ آف انڈیا کی فرستادہ تجویز منظور کر لیا۔ اس خبر سے عوام کے جذبات کو زبردستی بھیس پہنچی۔ اب مستقبل اپنی تمام ہولناکیوں کے ساتھ ملک کے سامنے تھا۔ ایک غصے میں بھرے ہوئے شگاف انگیز احتجاج نتیجہ کے طور پر برآمد ہوا۔ جس نے پورے ملک کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ تقسیم کی مذمت کے لئے تحریکیں شروع کی گئیں۔ جلسے جلوس اور مظاہرے کئے گئے۔ ہندوستان کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوا۔ جیسا کہ امبیڈکار نے مزید چرچا کرنے کہا کہ ”تقسیم بنگال سے ملک کی سیاسی شورش ایک نئے دور میں داخل ہو رہی ہے“ ۱۱۔ انھوں نے شک و شبہ سے بالاتر ہو کر دو امور کا انکشاف کر دیا ہے۔ ”اوّل حکومت کی جابرانہ اور استبدانہ پالیسی اور دوسرے روایتی قسم کے جس احتجاج کے ہم عادی ہو چکے ہیں وہ اب ہمارے لئے قطعی بیکار ثابت ہو چکے ہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ ”وقت آ گیا ہے کہ ہم اپنی داروایوں کو خیالات کے میدان سے نکال کر عمل کے میدان میں لائیں ہم خودداری کی مشق کرنا چاہتے ہیں تاکہ ہم ان سے اپنی عزت کرانے کا مطالبہ کر سکیں جواب تک ہمارے ساتھ حقارت کا برتاؤ کرتے رہے ہیں۔“ ۱۲

اس واقعات نے آزادی کی جدوجہد میں ایک نئے باب کا اضافہ کر دیا۔ اب روایتی احتجاج کی جگہ عملی اور جارحانہ شورشوں کا دور شروع ہوا۔ حکومت کی اس کاروائی کے خلاف بنگال میں سودیشی اور بائیکاٹ کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ جو انگریزی اشیاء کا بائیکاٹ، سودیشی صنعت و حرفت کی حمایت اور قومی تعلیم پر مشتمل تھی جس کا مقصد سوراخ کی منزل تک رسائی حاصل کرنا تھا۔ اس تحریک کا ایک پہلو یہ بھی تھا ہندوستان میں منتشر سیاسی خیالات کو ایک نکتے پر مجتمع کیا جاسکے۔

اس میں شک نہیں کہ مذکورہ تحریکوں کو ہر چہار جانب سے حمایت حاصل ہو رہی تھی۔ حتیٰ کہ گورنمنٹ

کے کچھ افسران بھی اس کے حامی ہو گئے۔ وہ بائیکاٹ کو خطرے سے دیکھنے لگے۔ لیکن جلد ہی اس کے اندر اختلافات بھی شروع ہو گئے۔ کچھ لوگوں کے نزدیک بائیکاٹ کی تحریک دراصل احتجاج کے نئے طریقوں کا نقطہ آغاز تھی۔ اور تقسیم کے فیصلے کو ایک معمولی اور ادنیٰ سیاسی اہمیت سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاتی تھی۔ لیکن ان باتوں کے باوجود ان تحریکوں کا دائرہ اثر بڑی تیزی سے پھیلتا چلا گیا۔ اگرچہ یہ تحریکیں تقسیم بنگال کے خلاف احتجاج کے طور پر شروع ہوئی تھیں۔ لیکن جلد ہی اس نے اپنی نوعیت اور حدود وسیع کر لئے۔ برطانوی مصنوعات کا بائیکاٹ، سودیشی صنعت و حرفت کی حمایت، قومی تعلیم کے علاوہ سرکاری تعلیم، عدلیہ اور انتظامیہ کے مسلسل اور منظم بائیکاٹ اور قومی اسکولوں اور مصالحتی اداروں کا قیام جیسے اقدام ان تحریکوں کا ناگزیر حصہ بن گئے۔ اس طرح ان تحریکوں میں عدم تشدد کے ماسوا ان تمام سیاسی پروگراموں کی جھلک ملتی ہے جو بعد کی سیاسیات میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ تاراجند لکھتے ہیں۔

”تحریک محض اقتصادی نہ تھی بلکہ یہ بڑھ کر ایک سیاسی حربہ کی شکل اختیار کر گئی تھی اور جو اور بھی زیادہ قابل لحاظ ہے۔ بہت جلد یہ ہندوستان کی سیاسی آزادی کی تمنا بن گئی اور اس نے اس بات کا مظاہرہ کیا کہ ہندوستان اپنی قومی وحدت اور اپنی خود اعتمادی کے حصول کا بالجزم ارادہ کر چکا ہے۔ اس نے اس بات کو دریافت کیا کہ ایام ماضی وہ کون سی چیز تھی جو مختلف کچھروں کی تنظیموں میں باہمی ربط پیدا کرتی تھی۔“ ۳۱

اس طرح سودیشی اور بائیکاٹ کی تحریکوں سے سودیشی مصنوعات جیسے کھاد، ریشمی کام اور بعض دوسری روایتی دست کاری کو نئی زندگی ملی۔ ہندوستان کو اپنے ماضی کے شاندار کارناموں کے شعور اور اسکے ورثہ کا احساس ہوا۔ اور ملک میں عزت نفس، خودداری اور سیاسی حصول کا جذبہ بیدار ہوا۔ رابندر ناتھ ٹیگور، بینچن چندر پال اور آر بندو گھوش بنگال میں، اور تلک اور لالہ لاجپت رائے مغربی اور شمالی ہندوستان میں اس وسیع تر سودیشی تحریک کے روح رواں تھے۔ انگریزوں نے ان تحریکوں کو بہمانہ جبر و تشدد سے کچلنے کی کوشش کی۔ تاہم یہ زمین دوز طریقے سے ترقی کرتی رہی۔ اور اس نے عوامتہ الناس کے اندر خود اعتمادی کا جوش پیدا کر کے ان

کے اندر زندگی کی ایک نئی روح پھونک دی۔

اب تک کانگریس اسی روش پر عمل پیرا تھی، جس خطوط پر اس کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ اس بیچ کوئی سیاسی مطالبہ نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس کی زیادہ سے زیادہ کوشش یہی رہتی تھی کہ نمائندگی کا کوئی ایسا عارضی طریقہ اپنایا جائے جس سے حکومت عوام کے جذبات سے پوری طرح واقف ہو سکے۔ اس کے مطالبات میں ہمیشہ اعتدال پسندی کی جھلک دیکھنے کو ملتی تھی۔ تقسیم بنگال سے ملک کے اندر بے اطمینانی کی جو کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ اور لارڈ کرزن کی استبدانہ پالیسی اور ہندوستان کے متعلق اس کے انتہائی حقارت آمیز برتاؤ اور شرانگیز طریقے جو اس نے قومی تحریک میں شگاف ڈالنے کے لئے کی تھی۔ ان سب نے مل کر بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ کانگریس جو ملک کی واحد سیاسی جماعت تھی، ہندوستان کے اندر بدلے ہوئے ماحول سے متاثر ہوئے بغیر کیسے رہ سکتی تھی۔ ان حالات نے کانگریس نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ اس کے مطمع نظر اور سیاسیات میں واضح تبدیلی رونما ہوئی۔ اب اپیلوں اور عرضداشتوں کا دور ختم ہو۔ اب براہ راست مطالبوں اور عملی جدوجہد پر زور دیا جانے لگا۔ اب اس نے کھل کر حکومت کے رویے کی مخالفت کرنا شروع کر دیا۔ کانگریس کی تاریخ میں یہ پہلا اور نہایت اہم موڑ تھا۔ ۱۹۰۶ میں کانگریس کا جو جلسہ کلکتہ میں منعقد ہوا اس میں دادا بھائی نوروجی نے کانگریس کے اعراض و مقاصد کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ ہندوستان کی جدوجہد کا مقصد سوراہیہ کا حصول ہے۔ اس نے مزید کہا کہ بائیکاٹ کی تحریک جو تقسیم بنگال کے خلاف احتجاج کے طور پر شروع ہوئی ہے اس کی حمایت کی جائے اور اسے جہاں تک ممکن ہو سکے عوام میں پھیلائی جائے۔ اس کے علاوہ انھوں نے سو دیشی تحریک اور قومی تعلیم پر خاص طور سے زور دیا۔ اسی اجلاس میں ”حکومت خود مختاری“ کا قیام، قومی تعلیم، سودیشی صنعت حرفت کو فروغ اور ”غیر ملکی اشیا کا بائیکاٹ“ یہ چار تجویزیں اتفاق رائے سے منظور ہوئیں۔ بقول رجنی پام دت ”قومی تحریک، بائیکاٹ، سودیشی اور قومی تعلیم یہ چار چیزیں اب کانگریس کے پروگرام کا اہم جز بن گئے۔“ ۱۴

لیکن کانگریس کی اصل شکل یہ تھی کہ اس کے اندر ہمیشہ اختلافات رونما ہوتے رہتے تھے۔ اس کے اعتدال پسند اور انتہا پسند لیڈروں کے درمیان ہمیشہ کچھ اصولی اختلافات رہے ہیں۔ کانگریس کا اعتدال پسند طبقہ جہاں گورنمنٹ سے ہمدردانہ مطالبات پر یقین رکھتا تھا، وہیں انتہا پسند درخواست واپیل کے سخت خلاف

تھے۔ ان کے نزدیک موجودہ صورت حال میں تخریبی کاروائی کے ذریعہ ہی نئی تعمیر ممکن ہے۔ اعتدال پسندان کے طریقہ کار سے متفق نہیں تھے۔ وہ ملک و قوم کی ترقی کے لئے انگریزوں کی اعانت اور ان کی رہنمائی کے خواہاں تھے۔ انتہا پسند طبقے نے ملک کا جو نقشہ عوام کے سامنے پیش کیا تھا، وہ اس کے سخت مخالف تھے۔ اگرچہ دونوں مکتب فکر کے نمائندوں نے بائیکاٹ، سودیشی، قومی تحریک اور قومی تعلیم کے حق میں تھے۔ تاہم دونوں نے اس کے الگ الگ معنی پہنائے۔ اعتدال پسند سودیشی کے اقتصادی پہلو پر زور دیتے تھے اور بائیکاٹ کو ایک عارضی طریقہ تصور کرتے تھے۔ جبکہ اعتدال پسندوں کا سارا زور غیر ملکی اشیاء کا بائیکاٹ دیسی صنعت و حرفت کو فروغ دینے اور قومی تحریک کو عام کرنے پر تھا۔ یہ صورت حال ۱۹۰۵ء سے لیکر ۱۹۰۷ء کے درمیانی عرصے تک بنی رہی جو بالآخر ۱۹۰۷ء میں سورت میں کانگریس کی تقسیم پر منجمد ہوا۔

در اصل اعتدال پسندوں اور انتہا پسندوں کے درمیان اختلافات اس قدر وسیع ہو گئے تھے کہ ۱۹۰۶ء کی کانگریس سیشن کی صدارت کے لئے کسی کا نام اتفاق رائے سے منظور نہ ہو سکا۔ بالآخر اس اجلاس کی صدارت کے لئے دادا بھائی نورزجی کو جسے تمام پارٹیاں عزت کی نگاہ سے دیکھتی تھیں، مدعو کرنا پڑا۔ اس اجلاس میں انھوں نے دونوں مکاتیب فکر کے نمائندوں کے جذبات کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی تجاویز پیش کیں جسے دونوں مکاتیب فکر کے نمائندوں نے اتفاق رائے سے منظور کر لیا۔ اس طرح دادا بھائی نورزجی کی کوششوں سے دونوں مکاتیب فکر کے رہنماؤں کے درمیان مصالحت اور مفاہمت کا راستہ نکل آیا۔ لیکن یہ صلح تادیر قائم نہ رہ سکی۔ یہاں تک کہ ۱۹۰۶ء کے اجلاس سے ہی دونوں کے درمیان اختلافات کی بنیاد پڑ گئی۔ اور ۱۹۰۷ء میں یہ اختلافات ابھر کر سامنے آ گیا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ دونوں مکاتیب فکر کے رہنماؤں ایک دوسرے پر نکتہ چینی کرنے لگے۔ یہاں تک کہ اعتدال پسند لیڈروں نے انتہا پسند کے ایک اہم لیڈر تلک کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ اور ان کے خلاف اخباروں میں صحافتی جنگ چھیڑ دی۔ لیکن ان باتوں کے باوجود تلک اعتدال پسند لیڈروں کو ساتھ لے کر چلنے کو تیار تھے۔ ان کا خیال تھا کہ نظریاتی اختلافات، قومی مفاد کے حصول میں سدراہ نہیں ہونے چاہئیں۔ لیکن ان کی پیہم کوششوں کے باوجود کانگریس کی تقسیم ناگزیر تھی۔ اور ۱۹۰۷ء میں کانگریس دو حصوں میں منقسم ہو گئی۔ اس میں اعتدال پسند گروہ کی رہنمائی گوپال کرشن گھوکھے کو ملی۔ اور انتہا پسندوں نے بال گنگا دھر تلک کو اپنا رہنما منتخب کر لیا۔

اس میں شک نہیں کہ اس تقسیم نے کانگریس کو کمزور بنادیا۔ اور آئندہ سالوں میں ہندوستانی سیاست پر اس تقسیم کا واضح اثر رہا۔ تاہم کانگریس کی اس تقسیم نے ملک کی سیاست میں اہم رول ادا کیا اور ہندوستانی قومیت کی راہیں استوار ہوئیں۔ ملک میں پارٹی سسٹم کی بنیاد پڑی۔ جس نے سب مل کر آئندہ ملک کی سیاست اور آزادی کی جدوجہد کو ایک معینہ مرکز پر لے آئیں۔

۱۹۰۶ء میں حالات نے ایک نئی کروٹ لی۔ اب تک مسلمان ہندوستان کے سیاسی معاملات سے اپنے کو علیحدہ کئے ہوئے تھے۔ اور وہ سیاسی ہنگامہ آرائیوں سے اپنا دامن آلودہ نہیں کرنا چاہتے تھے۔ جیسا کہ ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں۔

”یہ وہ زمانہ تھا کہ مسلمانوں کی اکثریت سیاسی جدوجہد کے میدان سے یک قلم کنارہ کش تھی۔ اور عام طور پر وہی ذہنیت ہر طرف چھائی ہوئی تھی جو ۱۸۸۸ء میں کانگریس سے علیحدگی اور مخالفت کی وجہ سے اختیار کر لی گئی تھی۔“ ۱۵

جیسا کہ پچھلے باب میں ذکر آچکا ہے کہ سرسید احمد خاں نے اپنے زمانے کے حالات کے پیش نظر مسلمانوں کو سیاست سے دور رہنے کا مشورہ دیا تھا اور ۱۸۸۵ء کی ملکی و قومی مطالبات کے لئے ”جوانڈین نیشنل کانگریس“ معرض وجود میں آئی تھی، اس میں شرکت نہ کرنے پر زور دیا تھا۔ ابوالکلام آزاد مسلمانوں کی کانگریس میں عدم شرکت کا جواز پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ایک زمانہ تھا جب مسلمانوں نے کانگریس میں شرکت سے انکار کر دیا تھا کہ وہ سرے سے اصلاح و تغیر کے مخالف تھے۔ انہیں یہ بات سمجھائی گئی تھی کہ ہندوستان میں ہندوؤں کی اکثریت ہے۔ اس لئے یہاں جو تبدیلی بھی جمہوری اور نیابتی اداروں کے طریقے پر کی جائے گی ہندوؤں کے لئے مفید ہوگی۔ مسلمانوں کے لئے مضر ہوگی۔ چنانچہ ۱۸۸۷ء میں لارڈ ڈفرن اور سر آکلینڈ کالون نے سرسید احمد خاں مرحوم کو بھی یہی راہ دکھائی تھی اور اسی بنا پر انھوں نے کانگریس

### کی مخالفت کا اعلان کر دیا۔ ۱۶

مسلمان ایک عرصے تک سرسید احمد خاں کے بتائے ہوئے راستے پر عمل کرتے رہے۔ لیکن حالات کے بدلنے پر انھیں بھی اپنی روش کو بدلنا پڑا اور ہندوستانی مسلمان نے اس مسئلہ پر پہلی مرتبہ غور کرنے کی کوشش کی۔ اب ملک میں حالات ایسے پیدا ہو گئے تھے کہ مسلمان سیاست سے علیحدہ نہیں رہ سکتے تھے۔ اب مسلمانوں کی سیاسی زور باشی کا بند ٹوٹ چکا تھا۔ دوسری طرف کانگریس کی جدوجہد اتنی دور نکل چکی تھی کہ خود حکومت کو اپنی پوزیشن بدلتی پڑی۔ اور ملک کی عام زندگی میں ان کے لئے کوئی جگہ نہ رہی جو تغیر و ترقی کے مخالف ہوں۔ ظاہر ہے تغیرات و ترقی کی اس فضا میں اب مسلمانوں کی سیاست میں عدم شرکت کے لئے ۱۸۸۷ء والی بات سودمند نہیں ہو سکتی تھی۔ لیکن مشکل یہ تھی جب مسلمانوں کی کانگریس کی تحریک میں شرکت کا سوال چھڑ جاتا یا کانگریس کا کوئی رکن مسلمانوں کو اس کی طرف توجہ دلاتا تو فوراً فرقہ وارانہ حقوق و تحفظ کا مسئلہ زیر بحث آ جاتا۔ ایسا نہیں کہ مسلمان اس مرحلہ پر کانگریس کو اپنا دشمن سمجھتے رہے ہوں اور انھیں آزادی کی جدوجہد سے اختلاف رہا ہو۔ لیکن جب تک ان کے حقوق و مطالبات کا یقین نہ دلا دیا جائے، وہ کانگریس میں شرکت کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتے تھے۔ وہ اپنے مستقبل کو خطرہ میں ڈالنا نہیں چاہتے تھے۔ وہ اپنے ملکی و قومی و سیاسی حقوق و مطالبات کا تحفظ چاہتے تھے۔ اب وہ اس مرحلہ پر سوچنے کے لئے مجبور ہو گئے تھے کہ اپنے تحفظ کے لئے جدوجہد کے طریق کو اختیار کریں۔ کچھ عرصہ قبل ہندو مسلم فسادات نے ان کے قلب و جگر پر کاری ضرب لگائی تھی۔ اردو ہندی تنازعہ، مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں میں مسلمانوں کی عدم موجودگی اور تقسیم بنگال کے فیصلے کے خلاف انتہا پسندوں کی احتجاجی تحریک کو دیکھ کر چند نمائندہ مسلم قائدین نے یہ فیصلہ کیا کہ بحالت موجودہ مسلمانوں کے حقوق و مطالبات کا تحفظ ضروری ہے۔ اس کے علاوہ ہندو احیاء پسندی جیسے اقدام نے ان کے خیال کو مزید تقویت پہنچائی۔ بیسویں صدی کے شروع میں ہندوؤں میں مذہبی اور ذہنی تحریکوں نے احیائے مذہب کے تصورات جو ایک مدت سے ان پر اثر ڈال رہے تھے، عمومی شکل اختیار کر لی۔ اب متحدہ ہندوستانی قومیت کی جگہ ہندو قومیت پر زور دیا جانے لگا، جس کا مقصد ہندوستان کو ہندو مذہب اور ہندو نظام معاشرت سے ہم آہنگ کرنا تھا۔

ان حالات کے پیش نظر مسلمانوں نے ایک ایسی سیاسی جماعت کے قیام پر زور دیا جو ان کے سیاسی حقوق و مطالبات کا تحفظ کر سکے۔ نیز سرکاری حلقوں میں کانگریس کی روز افزوں مقبولیت نے ان کے خدشات میں مزید اضافہ کر دیا۔ اسی دوران جولائی ۱۹۰۶ء میں وزیر ہند نے اس امر کا اعلان کیا کہ ہندوستان میں بھی جمہوری اور نیابتی طرز کی حکومت قائم کی جائے گی۔ اس سے قبل برطانوی حکومت نے مختلف وقفوں میں ہندوستان کو سیاسی اصلاحات کی دو قسطیں عطا کی تھیں۔ اب تیسری قسط کا نفاذ عمل میں آنے والا تھا۔ ان سارے واقعات نے مسلمانوں کو قبل از وقت بیدار کر دیا۔ اکتوبر ۱۹۰۶ء میں شملہ میں مسلمانوں کے ایک وفد نے اپنے سیاسی حقوق و مطالبات کے لئے اس وقت کے گورنر جنرل لارڈ منٹو کے سامنے ایک عرضداشت پیش کی۔ جس میں آئندہ دستور اساسی کے تحت بننے والی نیابتی و جمہوری حکومت میں مسلمانوں کے لئے علیحدہ انتخاب کا مطالبہ کیا گیا۔ مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں میں موثر نمائندگی کی قراردادیں پیش کی گئیں۔ سرکاری ملازمتوں میں ان کے لئے جائزہ طلب کیا گیا۔ اور میونسپل، ڈسٹرکٹ بورڈوں، لچس لیونکولوں میں آبادی کے تناسب سے مسلمانوں کے لئے نشستوں کے تعین پر خصوصی اصرار کیا گیا۔ وفد کو اپنے مقصد میں بڑی کامیابی ملی۔ اسی سال دسمبر میں ڈھاکہ میں مسلمانوں کی سب سے بڑی سیاسی جماعت ”آل انڈیا مسلم لیگ“ کا قیام عمل میں آیا۔ مسلم لیگ کے قیام کے پیچھے جو قوتیں کار فرما تھیں اور اس کے سامنے جو مقاصد تھے اس کا جائزہ اگلے باب میں تفصیل سے لیا جائیگا۔ یہاں پر اتنا ہی ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ مسلم لیگ بھی اپنے محدود رائرے سے باہر نکل کر اور ہندوستان کی عام فضا سے متاثر ہو کر جلد ہی آزادی کی جدوجہد میں شامل ہو گئی اور کانگریس کے دوش بدوش اس نے بھی کامل آزادی اور حکومت خود مختاری کو اپنا مقصد و منہا قرار دیا۔

جیسے جیسے ہندوستانی عوام کے اندر بیداری وسیع اور گہری ہوتی گئی، آزادی کے لئے وہ اور زیادہ سرگرم عمل ہو گئے۔ اس زمانے میں غیر ملکی حکومت نے جو حکمت عملی اختیار کر رکھی تھی۔ وہ یہ تھی کہ ایک طرف جزوی سیاسی اصلاحات دے کر اس ہيجان اور کشمکش کو فرو کیا جائے جو تقسیم بنگال سے سارے ملک میں پیدا ہو گئی تھی۔ دوسری طرف قوم پرستوں کی سرگرمیوں اور ملک میں تیزی سے پھیل

رہی سیاسی جدوجہد کو کچلنے کے لئے نہ صرف یہ کہ ہنگامی قوانین جاری کئے، بلکہ جبر و تشدد اور طاقت کے استعمال سے بھی دریغ نہیں کیا۔

اس پالیسی کا اثر یہ ہوا کہ اب آزادی کی تحریک کو دبانے کے لئے سعی کی جانے لگی۔ طلباء کو سیاسی تحریکوں میں حصہ لینے سے انھیں کالجوں اور اسکولوں سے برطرف کر دیا گیا۔ بہت سے لوگوں کو ان کے شہروں سے در بدر کر دیا گیا۔ حکومت نے جلسے جلوس اور مظاہرے پر پابندی عائد کر دی۔ اور آزادی کی راہ میں مزاحمتیں پیدا کرنے کے لئے اخبارات پر پابندی عائد کر دی گئی۔ بقول رجنی پام دت۔ ”۱۹۰۷ء میں بغاوتی جلوں پر سخت پابندیوں کا ایک قانون بنا اور پھر ۱۹۱۰ء میں اخباروں پر سخت پابندیوں کا ایک قانون بنا۔“ ۷۱۔ تلک کو اپنے اخبار ’کیسری‘ میں ایک انقلابی مضمون کی اشاعت کی پاداش میں چھ سال کی قید با مشقت کی سزائیں دی گئیں۔ اسی دوران تلک کے ساتھ چند دیگر رہنماؤں مثلاً لالہ لاجپت رائے، اربند و گھوش اور سردار اجیت سنگھ جیسے قوم پرستوں کو گرفتار کر کے سزائیں دی گئیں۔

تلک کی گرفتاری نے قومی تحریک کے لئے ایک مہمیز کا کام کیا۔ جگہ جگہ جلسے، جلوس اور مظاہرے کئے گئے اور اس کے خلاف وسیع پیمانے پر احتجاج کئے گئے۔ تلک کی گرفتاری سے بمبئی کے سوتی مل کے مزدوروں نے ایک عام ہڑتال کر دی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ ہندوستان کے مزدور طبقے نے ایک سیاسی ہڑتال کر دی۔ ورنہ اب تک قومی تحریک صرف متوسط طبقے تک محدود تھی۔ تاہم حکومت کے رویے اور اس کی سخت گیرانہ پالیسی کے باعث کئی رہنماؤں کے طرز فکر میں نہ صرف یہ کہ تبدیلی آئی، بلکہ بیشتر نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ جس سے کچھ وقت کے لئے ہندوستان کے سیاسی اُفق پر خاموشی اور بے حسی کی کیفیت طاری رہی۔

۱۹۰۹ء میں ”مارلے منٹواصلاحات“ (Morley Minto Reform) نافذ کی گئی۔ یہ مسلم لیگ کی ایک جزوی کامیابی تھی۔ ہندوستانیوں کو مرکزی حکومت اور صوبوں کی کونسلوں میں نمائندگی دینے کے لئے ۱۸۶۱ء میں ”پہلا انڈیا کونسل ایکٹ“ کا قیام عمل میں آیا۔ جس سے ہندوستان عوام کے لئے پارلیمنٹ میں داخلے کے لئے راہیں ہموار ہوئیں۔ ۱۸۹۲ء میں ان ایکٹ کی مزید توسیع کی گئی۔ مسلمان ۱۸۹۲ء کی انڈیا کونسل



ایکٹ سے مطمئن نہ تھے۔ کیونکہ ان ایکٹ میں ہندوستانی عوام کو جو اختیارات دیئے گئے تھے اس سے ہندوؤں نے اپنے اکثریت کی بناء کامل فائدہ اٹھایا۔ اور مسلمان اپنی اقلیت اور ہندوؤں کے سیاسی اور مذہبی عصبیت کی وجہ سے ان اختیارات سے محروم رہے جو حکومت نے ہندوستانی عوام کو دیئے تھے۔ ان حالات سے متاثر ہو کر مسلمانوں کو اپنے سیاسی، تہذیبی حقوق کے تحفظ کی فکر لاحق ہوئی۔ مسلم لیگ اپنے قیام سے ہی اس بات کے لئے کوشاں تھیں کہ لارڈ منٹون نے شملہ وفد سے جو وعدے کئے تھے، ان کو عمل درآمد کرایا جائے۔ آخر کار ان کی کوششوں نے انگریزی حکومت کو مسلمانوں کے متعلق اپنا رویہ بدلنے پر مجبور کر دیا۔ اب انگریزی حکومت مسلمانوں کو کچھ مراعات و تحفظات دینے کا فیصلہ کیا۔ ۱۹۰۹ء میں ”مارے منٹو اصلاحات“ حکومت کی جانب سے شائع کر دی گئی اور ۱۹۱۰ء میں اس قانون کا نفاذ عمل میں آیا۔ اس اصلاحات میں مسلمانوں کو علیحدہ انتخاب کا حق دیا گیا اور پنجاب و بنگال کے علاوہ دیگر تمام صوبوں کی کونسلوں میں ان کے لئے کچھ علیحدہ نشستیں متعین کر دی گئیں۔

ہندوستانی کی آزادی کی جدوجہد کی راہ میں فرقہ وارانہ اختلافات ہمیشہ سدِ راہ بنے رہے ہیں۔ ہندوستان کے ہندو مسلم طبقات کے درمیان مذہب کی بنیاد پر اور بعض اوقات ذات پات اور علاقے کی بنیاد پر نفاق کی حوصلہ افزائی کی پالیسی بڑی اہم ثابت ہوئی۔ اس طرح کی پھوٹ کی جڑیں بہت گہری تھیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس میں انگریزوں کی براہ راست اور شعوری کوششوں کو عمل دخل حاصل تھا۔ یہ مفروضات تاریخی اعتبار سے جس قدر غلط تھے، ہمارے غیر ملکی حکمرانوں کے لئے اتنے ہی مفید ثابت ہوئے۔ ابتداء ہی سے ہندوستان میں انگریزی حکومت کی بنیاد اس مفروضے پر قائم تھی کہ جہانگیر ہو سکے وہ اپنی رعایا کے اختلافات کی خلیج کو زیادہ سے زیادہ وسیع کرتے رہیں۔ دراصل انھوں نے اسی نظریے پر عمل کیا کہ ان کا سامراجی مفاد اسی میں ہے کہ ہندوستانی عوام ایک قوم کی صورت میں متحد نہ ہونے پائیں۔ اس لئے انھوں نے سماجی یکجہتی کو فروغ دینے اور ملکی ترقی کے بجائے ہمیشہ اپنا اثر اختلافات کو وسیع کرنے میں صرف کیا۔ انھوں نے مذہب کے نام لوگوں میں عداوت اور تفریق پیدا کرنے اور ہندوستانی سیاست میں فرقہ پرستی اور علیحدگی پسندی کے رجحانات کو ہوا دینے کی کوشش کی۔ کبھی تو اس نے زبان و تہذیب کی لے تیز کی۔ اور کبھی اکثریت اور اقلیت کا مسئلہ کھڑا کیا۔ اس طرح مختلف طبقوں میں جو اختلافات تھے ان کو اہمیت دی جاتی تھی۔ اور ان کی

جاوے جاشکاتیں مختلف فرقوں میں شکوک اور عدم اعتماد پیدا کرتی رہتی تھیں۔ پن چندر لکھتے ہیں۔  
 ”انھوں نے ہندوستانی سماج کے مختلف طبقوں کے جائز مطالبات اور  
 جمہوری طریقہ کار کو رائج کرنے کی کوشش کو بھی ہندوستانی عوام کے  
 درمیان پھوٹ ڈالنے کے لئے استعمال کیا۔“ ۱۸

ہندو تقسیم بنگال سے پہلے ہی مسلمانوں سے ناراض تھے۔ اب ”مار لے منٹوا اصلاحات“ کے نفاذ سے  
 اور زیادہ مشتعل ہو گئے۔ حکومت سے زیادہ مسلمانوں کے ساتھ اب نفرت و غصہ پیدا ہو گیا۔ جگہ جگہ فسادات  
 ہوئے۔ تعلیم یافتہ طبقوں میں کشمکش پیدا ہوئی۔ مسٹر گھوکھلے جو اس وقت ہندوستانی سیاست میں ایک اہم ستون  
 کی حیثیت رکھتے تھے، ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی اتحاد کے لئے ملک کا دورہ کیا۔ مختلف جگہوں پر  
 انھوں نے تقریریں کیں۔ لکھنؤ اور علی گڑھ میں ان کی زبردست تقریریں ہوئیں۔ ایک تقریر میں انھوں نے  
 اتحاد کی ضرورت و اہمیت پر زور دیتے ہوئے اس امر کا اعتراف کیا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد ہندوؤں  
 کی بہ نسبت کم ہے۔ لہذا ان کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ حکومت انگریزوں کے ہاتھوں سے نکل کر ہندوؤں کے  
 ہاتھوں میں آجائے گی۔ اس لئے مسلمان جن مطالبات پر مصر ہیں اور جن اصول پر عمل پیرا ہیں، وہ بہ حالت  
 موجودہ جائز ہے۔ انھوں نے اپنی ایک تقریر میں مزید کہا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اتحاد و ارتباط  
 اسی صورت میں ممکن ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ ایک دوسرے کے جائز سیاسی و قومی حقوق کا پورا  
 پورا لحاظ رکھیں۔ مسلمان لیڈروں کو چاہئے کہ وہ اپنی قوم کو ان باتوں سے روکنے کی کوشش کریں جن سے ان کا  
 کوئی بڑا مذہبی اور قومی نقصان نہ ہو۔ اور جن کو کرنے سے ہندوؤں کی دل شکنی ہوتی ہو۔ اسی طرح ہندو لیڈروں  
 پر یہ لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کے حقوق کا پورا پورا احترام کریں۔ ان کے مذہبی اور تہذیبی معاملات میں رخنہ نہ  
 ڈالیں۔ یہی اصلی اتحاد پیدا کرنے کو صورت ہے اور اسی کے ذریعہ دونوں قوموں کے درمیان اتحاد و یگانگی قائم  
 رہ سکتی ہے۔ انھوں نے اپنے خیالات کو ایک تقریر میں ان الفاظ میں ظاہر کیا۔

باہمی اتحاد کی جو کوششیں مسٹر گھوکھلے کرتے ہیں وہ ضرور کامیاب  
 ہوں گی اور ہر ایک نیک دل مسلمان ان کی سچی کوششوں میں مدد کرے  
 گا۔ اگر ہندو بھائی مسلمانوں کی طرف ایک انچ بڑھینگے تو مسلمان

دو گز بڑھ کر ان کا خیر مقدم کریں گے۔ ۱۹

لیکن مسٹر گھوکھلے کی ان کوششوں کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلا۔ بلکہ دونوں کے درمیان اختلافات مزید وسیع اور گہرے ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۰ء میں حالات نہایت نازک ہو گئے۔ تقسیم بنگال کا احتجاج کانگریس کی قیادت میں جاری رہا۔ اور روز بروز اس کی مخالفت بڑھ رہی تھی۔ کانگریس نے مسلمانوں کے علیحدہ انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ اس سے انھیں ایک موقع مل گیا تھا کہ حکومت سے اپنی وفاداری کا ثبوت دیں۔ ۱۹۱۰ء میں جب نیا وائسرائے آیا تو اس کے خیر مقدم میں کانگریس رہنماؤں نے ایک سپاس نامہ پیش کیا۔ جس میں اپنی قوم کی طرف سے تعاون اور اعانت کا ذکر کیا گیا۔ جس کا مقصد حکومت سے اپنی وفاداری کا اظہار تھا۔ کانگریس کو اپنے مقصد میں کامیابی ملی۔ بالآخر ۱۹۱۱ء میں حکومت کی طرف سے تقسیم بنگال کی تنبیخ کا اعلان کر دیا گیا۔ جس سے ہندوؤں میں تو مسرت و تشکر کے جذبات پیدا ہوئے۔ مگر مسلمان افسر وہ ہو گئے اور ان میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑ گئی۔ مسلم لیگ نے بھی حکومت کے اس فیصلے کی مخالفت کی۔ کانگریس نے اس کے اظہار تشکر میں جگہ جگہ جلسے جلوس کئے۔ ایک کانگریسی رہنما امبی کاچرن مزدار نے حکومت کے اس فیصلہ کو خوش آئند قرار دیا۔ ان کے الفاظ میں:

ہر شخص کا دل برطانوی تاج کی وفاداری اور عزت کی خوشی میں  
رقص کر رہا ہے اور برطانوی سیاست کی انصاف پسندی سے لبریز  
ہے۔ اور ہم بعض تاریک اور مایوس ترین ایام میں بھی برطانوی  
انصاف کے عقیدے سے متزلزل نہیں ہوئے ۲۰

یہی وہ تقسیم ہے جس کا نفاذ یہ کہ کر کیا گیا تھا کہ وہ مسلمانوں کے لئے مفید ہے۔ اور جس کے خلاف بنگال کے ہندو لگاتار سات سال سے کوشش کرتے چلے آ رہے تھے۔ مگر وزیر ہند نے صاف الفاظ میں یہ کہہ دیا تھا کہ یہ ایک طے شدہ مسئلہ ہے جسے کسی صورت میں بدلا نہیں جاسکتا۔ اس اعلان سے مسلمانوں کو زبردست دھکا لگا۔ اور حکومت پر سے ان کا وہ اعتماد ختم ہو گیا، جس کا ثبوت وہ مسلسل پچیس سالوں سے دیتے چلے آ رہے تھے۔ نواب وقار الملک نے ”علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ“ کے ایک مضمون میں قوم کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرائی۔

۱۹۱۲ء

یہ تو آفتاب نصف النہار کی طرح روشن ہے کہ ان واقعات کے دیکھنے کے بعد جو اس وقت مشاہدہ میں آئے، یہ مشورہ دینا کہ مسلمانوں کو گورنمنٹ پر بھروسہ کرنا چاہئے، لا حاصل مشورہ ہے۔ اب زمانہ اس قسم کے بھروسوں کا نہیں رہا۔ خدا کے فضل و کرم کے بعد جس پر ہم کو بھروسہ کرنا چاہیے وہ ہماری اپنی قوت بازو ہے۔ ۲۱

اس واقعہ کا مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقوں میں زبردست اثر ہوا۔ اس زمانے میں مسلمانوں نے اپنی سیاسی تنظیم پورے طور پر کر لی تھی۔ مسلم لیگ روز بروز مضبوط اور مستحکم ہوتی جا رہی تھی۔ اس کے علاوہ اس زمانے میں کچھ ایسے واقعات پیش آئے جس سے مسلمانوں کے قدم روز بروز سیاست میں بڑھتے گئے۔ طرابلس (۱۹۱۱) اور بلقان (۱۹۱۳) کی جنگوں نے مسلمانوں کے جذبات کو زبردست ٹھیس پہنچائی۔ ترکوں کے خلاف انگریزوں نے جو ریشہ دوانیاں کیں، ان سے ہندوستانی مسلمانوں کو پہلی بار سامراجیت کا احساس ہوا۔ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ مشرقی ملکوں میں برطانوی پالیسی کی کامیابی ہندوستان کی غلامی کی زنجیریں اور زیادہ مضبوط کر دے گی۔ مسلمان ترکی کو اب تک خلافت کا مرکز سمجھتے تھے۔ اس کے خلاف انگریزوں کی کاروائیوں سے مسلمانوں کے دلوں میں نفرت کا لاوا ابلنے لگا اور ان کے جوش و خروش اور غم و غصہ کی انتہا نہ رہی۔

اسی دوران ۱۹۱۳ میں کانپور میں مسجد مچھلی بازار کے انہدام کا واقعہ پیش آیا۔ جس میں ایک سڑک نکالنے کے لئے مسجد کا ایک حصہ گرا دیا گیا تھا۔ جب مسلمانوں نے اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی تو ان پر حکومت کی طرف سے گولیاں چلائی گئیں۔ جس سے کئی مسلمان شہید ہو گئے۔ اس طرح ان تمام واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے اندر زبردست اشتعال پیدا ہو گیا اور انگریزی حکومت کے قہر و استبداد اور جبر و تشدد کے خلاف پورے زور شور کے ساتھ آوازیں بلند کی جانے لگیں۔

اگرچہ مذکورہ واقعات سے مسلمان انتہائی بے چین اور مضطرب تھے۔ تاہم ہندوستان کی اندرونی سیاست پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ ان کو کانگریس کے بہت سے مطالبات سے اتفاق تھا۔ اور وہ نسلی تفوق کو ختم کرنے کے خواہش مند تھے۔ ان کا یہ بھی مطالبہ تھا کہ ہندوستانی عوام کو ملک کے انتظامی امور و معاملات میں شرکت و دخل کا پورا حق اور موقع ملنا چاہیے۔ وہ اپنی قومیت کو ہندو قومیت میں ضم کئے بغیر اپنے حقوق کے تحفظ

کے ساتھ ملک کی آزادی کے خواہاں تھے۔

۱۹۰۵ء سے لیکر ۱۹۱۱ء تک زمانہ ہندوستان سیاست میں نہایت نازک ہے۔ کیونکہ ایک طرف عوام کے اندر بیداری پیدا ہو رہی تھی تو دوسری طرف حکومت اپنی سخت گیرانہ پالیسی کے باعث بے نقاب ہوتی جا رہی تھی۔ اس نے تقسیم بنگال اور پھر اس کی تنسیخ کو ایک سیاسی حربے کے طور پر استعمال کیا۔ جس کا اصل مقصد آزادی کی راہ میں مزاحمتیں پیدا کرنا اور لوگوں کے اندر اتحاد قائم نہ ہونے دینا تھا۔ تاہم قومی تحریک میں کسی طرح کی کمی واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ اس میں غیر معمولی طریقے پر شدت آتی گئی۔ ان سالوں میں اگرچہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان علیحدگی پسندی کے رجحانات کو تقویت ملی، تاہم دونوں اپنے اپنے طور پر آزادی کے لئے جدوجہد کر رہے تھے۔ مسلم لیگ مسلم مفادات کے تحفظ کے لئے کام کر رہی تھی۔ تو کانگریس پارٹی ایک سیکولر اور قوم پرست جماعت کے طور پر سرگرم عمل تھی۔ اگرچہ کانگریس اور مسلم لیگ کے نظریات میں کچھ اصولی اختلاف تھے، تاہم دونوں کے سیاسی و معاشی مفاد مشترک تھے۔ دونوں کا مقصد ہندوستان کو بیرونی غلبے سے نجات دلانا تھا۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۳ء میں مسلم لیگ کے آگرہ اجلاس میں ایسی قراردادیں پاس ہوئیں جس میں آئینی طریقے سے نوآبادیاتی حکومت خود اختیاری اور کامل آزادی کو مسلم لیگ کا نصب العین قرار دیا گیا۔ یہ بات کانگریس سے ہم آہنگ تھی۔ گویا ہندو مسلم سیاسی تعاون کے لئے فضا تیار ہو رہی تھی۔ چونکہ مسلم لیگ کو اس امر کا قوی احساس تھا کہ ہندو مسلم اتحاد کے بغیر سیاسی نجات ناممکن ہے۔ اس لئے اس نے اس بات کا اعلان کیا کہ۔

ہندوستان کا مستقبل اس کے تمام اقوام کے باہمی اتحاد اور تعاون پر منحصر ہے۔ ۲۲

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۸-۱۹۱۴ء) کے دوران سیاسی جدوجہد کے لئے فضا سازگار ہو رہی تھی۔ جس سے مہاتما گاندھی نے ہندوستان کی سیاسی سرگرمیوں کو فکر و عمل کی نئی راہوں پر لگا دیا۔ یہاں ان اسباب و محرکات کا مختصر سا خاکہ پیش کیا جاسکتا ہے جو کانگریس کی سیاسی تحریک کو مکمل وفاداری سے عدم تعاون اور رسول نافرمانی کی منزل تک لے آئے اور جن کے زور و اثر سے ملک میں بیداری اور آزادی کے لئے نیا جوش و خروش پیدا ہو گیا۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی جس سے سامراج کے ڈھانچے پر کاری ضرب لگی۔ اور دنیا کی

سیاسیات میں بڑی ہنگامہ خیز اور دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس کے نتیجے میں ہندوستان کی سیاسی زندگی اور سماجی حالات میں اہم تغیرات رونما ہوئے۔ اور اس کی قومی تحریک کے لئے ایک مہمیز کا کام کیا۔

اس وقت صورت حال یہ تھی کہ دنیا کا ہر بڑا ملک اپنی نوآبادیات پر قابض رہنے اور اس میں مزید اضافے کی کوشش میں منہمک تھا۔ عالم سطح پر برطانیہ کا طوطی بول رہا تھا اور اس کا سب سے بڑا حریف جرمنی تھا۔ ۱۹۱۴ میں اس جنگ نے عالمگیر حیثیت اختیار کر لی اور پوری دنیا دو خانوں میں منقسم ہو گئی۔ اس جنگ میں برطانیہ، فرانس اور روس ایک طرف تھے۔ جبکہ اس کے مخالف حریف جرمنی، آسٹریا اور ترکی تھے۔ ہندوستان نے اس جنگ میں برطانیہ کا ساتھ دیا۔ یہ بات ذہن نشیں رہنی چاہیے کہ اس وقت کانگریس ایک معتدل سیاسی جماعت تھی جس کا مقصد آئینی ذرائع سے ہندوستان کے باشندوں کے مفاد اور فلاح کو ترقی دینا تھا۔ اس دوران کانگریس کے چار اہم اجلاس ہوئے اس میں حکومت سے وفاداری اور جنگ کی حمایت و تائید میں قراردادیں منظور ہوئیں۔ اور اس بات کی امید دلائی گئی کہ ہندوستان اس جنگ میں عملی طور پر شریک ہوگا۔ گاندھی جی جو اس وقت جنوبی افریقہ سے نئے نئے آئے تھے ہندوستانی سپاہیوں کو جنگ میں شرکت کرنے میں مدد دی۔

گاندھی جی کی کوشش سے ہندوستانی سپاہیوں کے اندر زبردست جوش و خروش پیدا ہو گیا اور جوق در جوق ہندوستانی سپاہی اس جنگ میں شریک ہوئے۔ ہندوستانی عوام اپنی بساط کے مطابق برطانوی حکومت کی مدد کرنا چاہتے تھے۔ ہندوستانی سپاہی جو سلطنت برطانیہ کی خدمت میں مصروف تھے، اس جنگ میں شریک تھے۔ کئی وجوہات کی بناء پر ان کی اہمیت تسلیم کی گئی۔ اور مختلف جگہوں پر ان کے لئے مطالبے آنے لگے۔ اس نے ہندوستانیوں کے ذہن پر گہرا اثر ڈالا اور ان میں خود اعتمادی کی ایک لہر پیدا ہو گئی۔ جنگ عظیم سے ہندوستانی عوام میں سیاسی بیداری آ گئی اور ان کو یہ احساس ہوا کہ ان کی موجودگی سے جنگ کے نقشے بدل سکتے ہیں۔ اس سے آئینی اصلاحات میں بھی تیزی آ گئی تھی۔ جنگ عظیم نے اعتدال پسند اور انتہا پسند، ہندو، مسلمان کے درمیان حائل بہت سی دوریوں کو کم کر دیا تھا اور سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے راہیں ہموار ہو گئیں۔

اس جنگ میں ہندوستانی عوام نے برطانیہ کا ساتھ اس امید پر دیا تھا کہ ہندوستان کی حکومت خود

مختاری کے متعلق حکومت کے رویے میں تبدیلی آئے گی۔ گاندھی جی نے بہت ہی واضح الفاظ میں کہا تھا۔ ”ہندوستان کے لوگ اس وقت تک مطمئن نہ ہونگے جب تک کہ واضح شکل میں حکومت خود مختاری کم سے کم مدت میں حاصل نہ ہو جائے۔“ ۲۳

جنگ کے اختتام پر دہلی میں کانگریس کا جلسہ منعقد ہوا جس میں حکومت کو فتح و کامرانی کی مبارکباد دی گئی۔ گاندھی جی نے وائسرائے کے نام ایک خط لکھا جس میں جنگ کی کامیابی پر ہندوستانی عوام کی طرف سے اظہار مسرت کیا گیا۔ گاندھی جی کو اس بات کی امید تھی اس سے حکومت کے رویے میں تبدیلی آئے گی۔ لیکن جلد ہی ان کی امیدوں پر پانی پھر گیا۔ جنگ کے اثرات ہندوستان کے لئے بڑے مہلک ثابت ہوئے۔ دوران جنگ سپاہیوں کی بھرتی اور جنگ کے لئے قرض اور فنڈ جمع کرنے کے سلسلے میں حکومت نے جو جارحانہ ذرائع اور جابرانہ طریقے استعمال کئے تھے اس سے پورے ملک میں سامراجی حکومت سے برہمی کا جذبہ عام ہو گیا تھا۔ بڑھتی قیمتوں اور ٹیکسوں کی وجہ سے بے حد تباہ حالی اور افلاس پھیل گیا تھا۔ جس کا نتیجہ بد امنی کی صورت میں نکلا اور عوام کے اندر انگریزی حکومت سے بیزاری کا شدید جذبہ پیدا کر دیا اور انھیں حصول آزادی کی سمت تیزی سے بڑھنے کے لئے اکسایا۔

اس زمانے میں دوا ایسے اہم واقعات سامنے آئے جس کی وجہ سے ہندوستانی عوام ایک دوسرے کے قریب آگئے اور سارے ملک میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی۔ اور آزادی کی جدوجہد تیز سے تیز ہو گئی۔ ایک ہوم رول لیگ کا قیام۔ اور دوسرے لکھنؤ میں کانگریس اور مسلم لیگ کا مشترکہ اجلاس۔

۱۹۱۶ میں ہوم رول لیگ قائم ہوئی۔ اس کے قیام میں آر لینڈ کی ایک خاتون مسز اینی بسنت (Mrs Annie Besant) کی کوششوں کو عمل دخل حاصل ہے۔ بقول بین چندر ”وہ برطانوی حکومت دولت مشترکہ کی حدود میں ہندوستان میں حکومت خود مختاری کی زبردست حامی تھیں۔“ ۲۴ ہوم رول لیگ کا مقصد بھی کانگریس کی طرح ہندوستان کے لئے حکومت خود مختاری حاصل کرنا تھا۔ اس لئے نہیں کہ اس نے جنگ میں برطانیہ کا ساتھ دیا تھا۔ بلکہ اس لئے کہ یہ اس کا فطری حق ہے۔ جلد ہی یہ لیگ ہندوستان کی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز بن گئی۔ حکومت نے اس کی سرگرمیوں کو دیکھتے ہوئے اس پر پابندی عائد کر دی۔ تاہم مسز اینی بسنت لیگ کو ملک کے گوشے گوشے میں پھیلانے میں کامیاب ہو گئیں۔ دوسری ہوم رول لیگ کی

قیادت تلک کے ہاتھ میں تھی۔ وہ ہندوستان کی سیاسی جدوجہد کو ایک متعین نقطہ پر لانا چاہتے تھے۔ جلد ہی وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے۔ اور سارا ملک ہوم رول لیگ کے نعروں سے گونجنے لگا۔ اگرچہ تلک کے نصب العین کو سیاسی اہمیت نہیں دی جاسکتی، تاہم ان کی لیگ ترقی پسندانہ اور انقلابی آہنگ قوت کی حامل تھی جس نے ہندوستانی سیاست کو نیا رخ دینے میں اہم رول ادا کیا۔

دوران جنگ ہی ۱۹۱۶ء میں آل انڈیا نیشنل کانگریس اور آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس ایک ہی مقام پر لکھنؤ میں منعقد ہوئے۔ یوں تو بعض سرکردہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی کوششوں سے کانگریس اور مسلم لیگ میں باہمی رابطہ و ضبط تو ۱۹۱۳ء ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ لیکن ان کی اتحاد پر دو کوششوں کا حقیقی ثمر دسمبر ۱۹۱۶ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے مشترکہ اجلاس لکھنؤ میں حاصل ہوا۔ اور ہندوستان کی ان دو نمائندہ سیاسی جماعتوں نے مل کر اصلاحات کی ایک اسکیم پر رضامند ہو گئے۔ اس اسکیم کی تفصیلات بیان کرنے اور اس کے معائب و محاسن پر تبصرہ کرنے کا یہاں موقع نہیں۔ تاہم اجمالی طور پر اتنا بیان کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے کہ ہندوؤں نے مسلمانوں کے خدشات کو جائز تصور کرتے ہوئے کہ مخلوط انتخاب میں ان کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کے لئے مجالس قانون ساز میں علیحدہ حق انتخاب اور آبادی کے تناسب سے ان کے لئے نشستوں کے تعین کو تسلیم کر لیا۔ اور مسلمان اپنے حق نمائندگی سے مطمئن ہو کر ہندوستان کی آزادی کے لئے ہندوؤں کے شانہ بہ شانہ کام کرنے کا وعدہ کر لیا۔ دسمبر ۱۹۱۶ء کا یہ معاہدہ جسے عرف عام میں ”میثاق لکھنؤ“ کہا جاتا ہے، ہندوؤں اور مسلمانوں کی باہمی مصالحت کا ایک یادگار واقعہ ہونے کے علاوہ ہندوستان کی آئینی و دستوری تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ پین چندر لکھتے ہیں۔

لکھنؤ کا معاہدہ ہندو مسلم اتحاد حاصل کرنے کی راہ میں ایک بڑا قدم تھا۔ ۲۵

اس معاہدہ سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان زبردست اتحاد پیدا ہوا اور آزادی کی تحریک کو ایک نئی جہت ملی۔ انگریزی حکومت نے ہمیشہ اپنی شاطرانہ چالوں کے ذریعہ آزادی کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کی کوشش کی کبھی تو اس نے جبر و تشدد کے ذریعہ قومی تحریک کو کچلنے کی کوشش کی۔ اور کبھی اس نے مراعات و تحفظات کا لالچ دے کر ہندوستانی عوام کی توجہ حصول آزادی کی طرف سے ہٹانے کی کوشش کی۔

۱۹۱۸ء میں ہندوستان کو مزید اصلاحات دستوری دیئے جانے کے متعلق حکومت کی جانب سے



مانٹیکو، جمسور ڈرپورٹ شائع ہوئی، جسے ۱۹۱۹ میں برطانوی پارلیمنٹ نے قانون کی شکل دے دی۔ یہ قانون ۱۹۲۰ میں ہندوستان میں نافذ ہوا۔ اس کی رو سے وائسرائے کی کونسل میں ہندوستانی ممبروں کی تعداد میں اضافہ ہوا اور مرکزی قانون ساز اسمبلی کے دو قانون بنائے گئے۔ صوبائی کونسلوں میں ہندوستانی ممبروں کی تعداد بڑھائی گئی اور انھیں چند امور کی نگرانی بھی سونپی گئی۔ تاہم ہندوستانی عوام کے لئے مراعات و تحفظات کا یہ اعلان نہ تو شایان شان تھا اور نہ ہی قابل قبول۔ قوم پرستوں کو اس قانون سے سخت مایوسی ہوئی۔ بقول ڈاکٹر عابد حسین عابد ”ان پر پہلی بار یہ تلخ حقیقت کھلی کہ برطانوی حکومت کے وعدوں اور ان کے ایفاء کے درمیان راستہ سیدھا اور ہموار نہیں بلکہ سامراجی مصالحت کے پیچ و خم اور پارٹی گورنمنٹ کے نشیب و فراز سے گذرتا ہے۔“ ۲۶ چنانچہ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے اس کی مخالفت کی۔ اور اس پر مزید غور و خوض کرنے کے لئے ۱۹۱۸ میں بمبئی میں کانگریس کا اجلاس منعقد ہوا جس میں ان تجویزوں کی سخت مخالفت کی گئی اور اس کی جگہ حکومت خود مختاری کا مطالبہ کیا گیا۔

پہلی جنگ عظیم کے آغاز کے وقت انگریزی حکومت نے ہندوستان کی حکومت خود مختاری کے متعلق جو وعدے کئے تھے رفتہ رفتہ اس سے منحرف ہوتی گئی اور جنگ کے اختتام پر اس کا رویہ سخت سے سخت تر ہو گیا۔ اس نے تحریک آزادی کا گلا گھونٹنے اور آزادی کی تحریک میں مزاحمت پیدا کرنے کی سخت تدابیر کیں۔ اس کے لئے کئی طرح کے قانون بنائے گئے اور ہر طرح کا اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد کچھ ایسے حالات رونما ہوئے کہ سیاسی جدوجہد جواب تک تعلیم یافتہ طبقے تک محدود تھی، بے حد وسیع اور شدید ہو گئی۔ اور صحیح معنوں میں عوامی تحریک بن گئی۔ جرمنی، آسٹریا اور خصوصاً انقلاب روس (۱۹۱۷) نے تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ذہن پر گہرا اثر ڈالا۔ ادھر جنگ میں کاروبار کی گرم بازاری کے بعد ملک میں کساد بازاری کا دور شروع ہوا۔ نچلے متوسط طبقے، مزدوروں اور کسانوں پر اس کا نہایت گہرا اثر ہوا اور ان کی معاشی بے چینی بہت جلد سیاسی بے چینی کی شکل اختیار کر گئی۔ لگ بھگ اسی زمانے میں ملک کا انتقال ہوا اور قومی تحریک کی باگ ڈور مہاتما گاندھی کے ہاتھوں میں آئی۔ جنھوں نے اپنی غیر معمولی سیاسی صلاحیتوں سے ملک کے تمام حریت پسند عناصر کو کانگریس کے نیچے مجتمع کر دیا۔ اور تحریک آزادی میں پہلی مرتبہ سب طبقوں اور مختلف انخیال کے لوگ شامل ہو گئے۔ ملک کی بڑھتی ہوئی سیاسی بیداری کا جواب

انگریزی حکومت نے رولٹ بل (Rowlt Bill) (۱۹۱۹) کے ذریعہ دیا۔ اس قوانین کا منشاء تحریک آزادی کا گلا گھونٹنا اور ہندوستان کی غلامی کی زنجیروں کو مضبوط کرنا تھا۔ بقول رجنی یام دت: ”اس کا مقصد یہ تھا کہ جنگ کے زمانے میں جو ہر قسم کی تحریکوں کو کچلنے کے لئے قانون بنائے گئے تھے اور جو جنگ کے ختم ہونے سے ختم ہو رہے تھے، انہیں نئی شکل میں پھر سے جاری کر دیا جائے۔ ۲۷ اس قسم کی سختی سے ہندوستانی عوام سخت برہم ہوئے۔ جگہ جگہ اس کے خلاف مظاہرے کئے گئے، ہڑتالیں ہونے لگیں اور احتجاجی جلسے کئے گئے۔ گاندھی جی جو اس وقت ہندوستانی سیاست میں کافی اثر و رسوخ حاصل کر چکے تھے، انھوں نے اپنے جنوبی افریقہ کی روشنی میں اس قانون کو ختم کرنے کے مطالبے کے ساتھ ضبط و پُر امن طریقے سے ’ستی گرہ‘ کا اعلان کر دیا۔ چونکہ اس وقت ہندوستان کی پوری حالت بدل چکی تھی اور عوام کا جوش و خروش اپنے عروج کو پہنچ چکا تھا۔ اس لئے عوام نے گاندھی جی کے اس اعلان پر لبیک کہا اور دیکھتے ہی دیکھتے سارے ملک میں انگریزی حکومت کے خلاف زبردست اشتعال پیدا ہو گیا۔

اس کے بعد انگریزی حکومت نے تشدد کے دیگر ذرائع سے کام لیا۔ اس نے عوامی تحریک کو کچلنے کے لئے سخت ترین تشدد سے کام لیا۔ اسی زمانہ میں امرتسر میں جلیانوالہ باغ کا حادثہ سامنے آیا، جو ان کے تشدد کا نقطہ عروج تھا۔ اس حادثہ میں جزل ڈائر نے نہایت درندگی سے نہتے عوام پر گولی چلا دی اور عوام کے جذبات کو فرو کرنے کے لئے آن کی آن میں سیکڑوں کمیشن گنوں کی گولیوں سے بھون ڈالا۔ بقول گوپی چند نارنگ۔ ”اس حادثے میں ۱۲۰۰ آدمی زخمی ہوئے اور ۴۰۰ سے زائد مارے گئے“ ۲۸ اس قتل عام کا مقصد یہ تھا کہ ”فوجی نقطہ نظر سے نہ صرف جو لوگ وہاں موجود تھے ان پر بلکہ سارے پنجاب پر ایک داخلی اثر ڈالا جائے“ ۲۹ اس کے بعد عوام کو دہشت زدہ کرنے کے لئے پنجاب میں دو ماہ تک مارشل لا نافذ رہا۔

رولٹ بل اور جلیانوالہ باغ حادثہ نے ملک بھر میں انگریزی حکومت کے خلاف شدید نفرت کی برقی رود وڑادی۔ نتیجتاً ترموالات (Non-Co-operation) کی تحریک شروع ہوئی۔ گاندھی جی نے اس کی بنیاد ’اہنسا‘ اور عدم تشدد پر رکھی۔ جلد ہی اس تحریک نے ملک گیر پیمانے پر مقبولیت حاصل کر لی۔ سارے ہندوستان میں اس سرے سے اس سرے تک پُر امن بغاوت کی تحریک زور شور سے اٹھ کھڑی ہوئی۔ اب لوگوں نے بدیلی مال کا بائیکاٹ کرنا شروع کر دیا۔ عوام نے سرکاری ملازمتیں ترک کر دیں۔ سرکاری خطابات

واپس کئے جانے لگے۔ وکلاء نے عدالتوں میں پریکٹس کرنا چھوڑ دیا۔ جیلیں بھری جانے لگیں۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے اس تحریک نے بلاشبہ برطانوی حکومت کے خلاف منظم بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔

گاندھی جی نے انگریزی حکومت سے عدم تعاون کا جو پروگرام بنایا تھا وہ حصول آزادی کی راہ میں ایک مؤثر قدم ثابت ہوا۔ یہ تحریک بلاشبہ انگریزی حکومت کے خلاف پہلی براہ راست جنگ تھی؛ جس نے ہندوستان میں برطانوی حکومت کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا۔ اور آگے چل کر اس تحریک نے ایسے برگ و بار پیدا کئے جس کے اثر سے ہندوستان کی سیاسی جدوجہد کو ایک نئی توانائی ملی۔ اگرچہ یہ تحریک آزادی حاصل کرنے میں ناکام رہی، تاہم اس کے ذریعہ ہندوستان کے بنیادی مسائل کی تہہ تک پہنچنے میں مدد ملی۔ اس تحریک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ عوام کے اندر اس نے ازسرنو بیداری کی روح پھونک دی اور ان کے اندر انگریزی حکومت کی جبر و استبداد کی پالیسی کے خلاف اور حصول آزادی کے لئے عملی طور پر نبرد آزما ہونے کا حوصلہ پیدا کر دیا۔ بقول عابد حسین عابد، ”عدم تعاون کے پروگرام سے ہندوستانیوں کے دل سے قنوطیت اور مغلوبیت دور کر کے ان کے اندر یہ امید پیدا کر دی تھی کہ ایک نہتی اور محکوم قوم بھی خودداری اور خود اعتمادی کی زندگی گزار سکتی ہے اور آزادی کا حوصلہ کر سکتی ہے“ ۳۰ تقریباً دو برسوں تک یہ تحریک بڑے شد و مد کے ساتھ جاری رہی۔ انگریزی حکومت نے اس کی سرگرمیوں کو دیکھتے ہوئے گاندھی جی اور دوسرے لیڈروں کو حکومت کے خلاف سازش کرنے اور بد امنی پھیلانے کے الزام میں گرفتار کر لیا، تاہم آزادی کی تحریک زور شور سے جاری رہی، بلکہ انگریزی حکومت کو مصالحت کی پالیسی اپنانی پڑی۔

۲۰-۱۹۱۸ کا یہ دور ہندوستانی سیاست میں بہت ہی اہم ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ملک کے اندر زبردست داخلی اور سیاسی کشمکش جاری تھی۔ گاندھی جی کی ان مساعی نے ہندوستانی عوام کے دلوں میں زبردست جذبہ حریت اور حصول آزادی کے لئے شدید جذبہ پیدا کر دیا اور ان کے ذہنوں کو فکری و عملی اعتبار سے اس قدر بلند کر دیا تھا کہ اب ہندوستانی عوام آزادی کا خوش آئند تصور اپنے ذہنوں میں بسائے ہر قسم کی قربانی دینے کو تیار ہو گئے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے اس دور کی سیاست میں ویسے ہی سرگرم عمل تھے جیسے کہ ملک کے دیگر باشندے۔ ان کے اندر بھی انگریزی حکومت سے بیزاری اور نفرت کا لاوا ابل رہا تھا۔ پنجاب میں ہونے

والے بہیمانہ قتل کی اتنی ہی مذمت کرتے تھے جتنی کہ ہندوستان کے غیر مسلم باشندے۔ رولٹ بل نے بھی ان کے اندر غم و غصہ کی ایک لہر دوڑادی تھی۔ قانون حکومت ہند ۱۹۱۹ کو وہ بھی غیر تسلی بخش سمجھتے تھے۔ لیکن ان سب سے بڑھ کر جس چیز نے انہیں انگریزی حکومت سے نبرد آزما ہونے کے لئے براہیختہ کر دیا وہ خلافت کا مسئلہ تھا۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران برطانوی وزیراعظم مسٹر لاند چارج نے ہندوستانی مسلمانوں سے وعدہ کیا تھا کہ جنگ کے ختم ہونے پر ترکی سالمیت اور خلافت کا تحفظ کیا جائے گا۔ اور جنگ کے نتائج خواہ کچھ بھی ہوں، ترکی کو اس کے علاقے سے بے دخل نہیں کیا جائے گا۔ ”ایشائے کوچک اور تھریس کے علاقے جن کی زیادہ تر آبادی ترک ہے، ترکوں کے پاس رہنے دیئے جائیگے“ اسے لیکن جنگ کے اختتام پر انگریز اپنے وعدوں سے پھر گئے اور حکومت برطانیہ نے ترکی سلطنت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ اور اسلامی ملکوں کو اپنی سیاسی بساط کے مہروں کی طرح استعمال کرنے لگے۔

برطانوی وزیراعظم کی اس عہد شکنی اور وعدہ خلافی سے نہ صرف ہندوستان بلکہ دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو سخت دھکا لگا۔ ہندوستانی مسلمان ترکی خلافت کو عالم اسلام کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد کا مرکز سمجھتے تھے۔ اس لئے انگریزوں کی سیاسی چالیں نہایت نفرت سے دیکھ رہے تھے۔ ہندوستان میں ترکی خلافت کی بقا و تحفظ کے لئے علی برداران، ابوالکلام آزاد اور کئی دیگر مسلم دانشوروں نے ایک خلافت کمیٹی تشکیل دی۔ تاکہ سیاسی احتجاج کے ذریعہ حکومت برطانیہ کو ترکی خلافت پر دست درازی سے روکا جائے۔ اس کا پہلا اجلاس 1919 میں دلی میں منعقد ہوا۔ جس میں گاندھی جی، موتی لال نہرو اور کئی دوسرے ہندو لیڈران بھی شریک ہوئے۔ گاندھی جی جو اس وقت ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی تھے، مسلمانوں کے اس مسئلہ خلافت کی بھرپور حمایت کی۔

اگرچہ خلافت تحریک کا ہندوستانی کی آزادی سے کوئی علاقہ نہیں تھا۔ تاہم اس کا اثر ہندوستان کی آئندہ سیاسی زندگی پر پڑا۔ اس تحریک نے آگے چل کر ہندوستان میں برطانوی سامراج کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ مسلمانوں میں انگریزی حکومت سے بیزاری اور نفرت کا جذبہ پہلے ہی سے موجود تھا۔ اس تحریک نے ان کے اندر عمل اور قربانی کی ایک نئی روح پھونک دی۔ برطانوی سامراج کے مخالفت کے منفی جذبے میں ہندو

بھی مسلمانوں کے ساتھ تھے۔ کیونکہ ایشیاء میں برطانوی اقتدار قائم رہنا ہندوستان کی تحریک آزادی کے حق میں نیک فال نہ تھا۔ چنانچہ دونوں نے مل کر حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کر دی۔ اس تحریک نے گاندھی جی کی تحریک ترک موالات کو بہ طور اسلحہ استعمال کیا۔ مسلمانوں نے جگہ جگہ جلسے جلوس کر کے مختلف تجاویز اور مطالبات انگریزی حکومت کے سامنے رکھے اور مسٹر لائند چارج کے اس قول کو جو اس نے ہندوستانی مسلمانوں کو دیئے تھے، یقین دہانی کرائی گئی اور یہ تنبیہ بھی کی گئی کہ اگر ان کے مطالبے نا منظور کئے گئے تو اس کے نتائج بڑے ناخوشگوار ہوں گے۔

خلافت تحریک یوں تو مسٹر لائند چارج کی عہد شکنی کے طور پر شروع ہوئی تھی۔ لیکن اصل میں یہ تحریک مسلمانوں کی عام بے چینی کے اظہار کا ذریعہ بن گئی۔ گاندھی جی کی شمولیت نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کے قریب کر دیا اور ان کے درمیان ایسا اتحاد قائم ہوا جس کی نظیر نہ اس سے پہلے موجود تھی اور نہ بعد میں قائم رہ سکی۔ یہ تحریک جس کا مقصد مسلمانوں کی خلافت اور ان کے اماکن مقدسہ کا تحفظ تھا، دو سال تک بڑے شد و مد سے جاری رہی۔ انگریزی حکومت نے اس کی سرگرمیوں کو دیکھتے ہوئے اس کے تمام سرکردہ لیڈروں کو گرفتار کر لیا۔ اور اپنی روایتی پالیسی ”پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو“ کو آخری شکل دے کر عملاً بڑے پیمانے پر فرقہ دارانہ فسادات کرادیئے۔ جس سے لوگوں کے دلوں میں تعصب، تنگ نظری، قدامت پسندی اور ایک دوسرے سے بدظنی کے جذبات کو تقویت ملی جسے حکومت اپنے سامراجی مقاصد کے لئے ہمیشہ ہوا دیتی رہی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ انگریزوں کی اس پالیسی سے قومی آزادی کی بڑھتی ہوئی جدوجہد کو شدید نقصان پہنچا اور وہ عملی طور پر جن منزلوں تک آگئی تھی، اس سے بہت پیچھے لوٹ گئی۔ سوراج اور آزادی حاصل کرنے کے عوام کا جوش و خروش جو اپنے انتہا کو پہنچ چکا تھا، دھیرے دھیرے سرد پڑنے لگا۔ اور کچھ وقتوں کے لئے ہندوستان کی سیاست اور قومی تحریک جمود اور تعطل کا شکار ہو گئی۔

یہ بیسویں صدی کے اوائل کی ان مختلف تحریکوں اور رجحانات کا اجمالی خاکہ ہے جس کی اشاعت اور مقبولیت نے ہندوستان کی سیاسی بیداری اور قومی جدوجہد میں اہم رول ادا کیا۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ ابتداء میں ان تحریکوں کا اثر صرف متوسط طبقے تک محدود رہا۔ لیکن جیسے جیسے عوام کے اندر بیداری پیدا ہوتی گئی، قومی تحریک

کا دائرہ اعلیٰ اور دانشور طبقے تک محدود نہ رہ کر بڑی تیزی سے پھیلتا گیا۔ چنانچہ یہ تحریکیں مختلف مرحلوں سے گذرتی ہوئی سیاسی اور سماجی دونوں اعتبار سے ترقی کر کے بڑی تیزی سے آگے بڑھتی رہی۔ اس پچیس سالہ سیاست کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس دور کی سیاست میں ہمیشہ دو متضاد رجحانات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ایک تو اعتدال پسندوں کی مصالحت اور سمجھوتہ بازی کی وہ شکل ہے جس میں آئینی طریقے سے اپنا حل چاہتے تھے۔ جبکہ سیاسی سرگرمیوں کی دوسری صورت جو ہندوستان میں برسرِ پیکار رہی، اسے انتہا پسندوں کی جارحانہ، ایثار و قربانی اور عملی جدوجہد سیاست کا نمونہ کہی جاسکتی ہے۔ لیکن ایک دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ آزادی ہند کے زمانے تک یہ دونوں فریق نرم و گرم کے ساتھ کام کرتے رہے۔ مختلف اوقات میں یہ دونوں فریق کبھی ایک دوسرے کے قریب آگئے اور کبھی دور بھی ہو گئے۔ لیکن ہر دو کا نصب العین ہندوستان کی آزادی تھی۔ اس دور کی سیاست کی ایک اہم دوسری خصوصیت یہ رہی ہے کہ اگرچہ ان سالوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے بیچ علیحدگی پسندی کے رجحانات کو بڑھا د ملا، تاہم قومی جدوجہد پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ بلکہ دونوں باہم مل کر آزادی کی جدوجہد میں سرگرم عمل رہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابتداً مسلمان قومی جدوجہد سے الگ تھلگ ہی رہے۔ لیکن وہ زیادہ دنوں تک اپنے آپ کو اس سے علیحدہ نہ رکھ سکے۔ مسلم لیگ جس کے قیام کا مقصد مسلمانوں کے سیاسی و قومی حقوق کا تحفظ تھا، آپسی اختلافات کو بھلا کر بہت جلد قومی جدوجہد میں شامل ہو گئی۔ انگریزوں نے ہندوستان کی قومی جدوجہد میں رکاوٹ ڈالنے کے لئے ہمیشہ مختلف تدابیر اختیار کیں۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اس میں ایک حد تک کامیاب بھی ہوئے۔ لیکن اس کے باوجود عوام کے عزم و حوصلے میں کوئی فرق نہیں آیا۔ بلکہ انگریزوں کی استبدانہ پالیسی قومی جدوجہد کے لئے ہمیز کا کام کرتی رہی۔ تقسیم بنگال، ”سودیشی تحریک“، ہوم رول لیگ کا قیام، عدم تعاون اور خلافت کی تحریکیں اور پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں رونما ہونے والے واقعات اور مارلے منشواصلحات، رولٹ بل، مانیٹگو چمسفورڈ رپورٹ اور جلیانوالہ باغ حادثہ نے ہندوستان کے سیاسی افق کو تیز سے تیز کر دیا۔ اور ان تمام واقعات سے قومی جدوجہد میں معتد بہ اضافہ ہوا۔ عوام کے اندر ایک نئی بیداری اور خود اعتمادی پیدا ہوئی۔ ملک میں ایک نئی روح حلول کر گئی جو مردِ ایم کے ساتھ ترقی کر کے بالآخر ہندوستان کی آزادی پر منبج ہوا۔

## حوالہ جات

- ۱۔ نیاہندوستان۔ رجنی پام دت، قومی دارالاشاعت راج بھون، بمبئی۔ ب ت، ص ۱۳۶
- ۲۔ بہ حوالہ ”قومی تحریک اور ہندوستانی آئین“۔ ڈاکٹر عبدالصمد بہاراردو اکادمی، پٹنہ، ۱۹۸۶ء، ص ۱۵
- ۳۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی۔ ۲۰۰۱ء، ص ۲۰۳
- ۴۔ بہ حوالہ جدید ہندوستان۔ سمت سرکار، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء، ص ۱۰۹
- ۵۔ بہ حوالہ قومی تحریک اور ہندوستانی آئین، ڈاکٹر عبدالصمد، بہاراردو اکادمی پٹنہ، ۱۹۸۶ء، ص ۳۹، ۴۰
- ۶۔ بہ حوالہ ہندوستان کی حکومت اور سیاست۔ ڈاکٹر عبدالقیوم۔ نصاب پبلشرس، حیدرآباد۔ ۲۰۰۵ء، ص ۱۸
- ۷۔ جدید ہندوستان سمت سرکار، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء، ص ۱۱۷
- ۸۔ تاریک تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۳۲۹
- ۹۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۵۶۰
- ۱۰۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۴۵۰
- ۱۱۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۵۶۰
- ۱۲۔ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم۔ تارا چند، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۴۸۰
- ۱۳۔ نیاہندوستان۔ رجنی پام دت، قومی دارالاشاعت، بمبئی ب ت، ص ۴۹۱
- ۱۴۔ تحریک آزادی۔ ابوالکلام آزاد، اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۲۰۰۸ء، ص ۱۶۱
- ۱۵۔ تحریک آزادی۔ ابوالکلام آزاد، اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۲۰۰۸ء، ص ۱۲۱
- ۱۶۔ نیاہندوستان رجنی پام دت، قومی دارالاشاعت، بمبئی ب ت، ص ۴۹۲
- ۱۷۔ جدوجہد آزادی پن چندر، ملیش ترپاٹھی، برن ڈے، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا نئی دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۹۶
- ۱۸۔ بہ حوالہ مسلمانان ہند کی سیاست وطنی۔ محمد امین زبیری۔ مطبوعہ عزیز پریس آگرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۴۴
- ۱۹۔ تاریخ کانگریس۔ ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا، نیشنل انڈسٹری بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۱۰۶
- ۲۰۔ بہ حوالہ مسلمانان ہند کی سیاست وطنی محمد امین زبیری مطبوعہ عزیز پریس آگرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۴۵
- ۲۱۔ تاریخ کانگریس، ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا، نیشنل انڈسٹری بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۱۳۶
- ۲۲۔ جدوجہد آزادی۔ بین چندر، ملیش ترپاٹھی، برن ڈے، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا نئی دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۱۰۶
- ۲۳۔ جدوجہد آزادی۔ بین چندر، ملیش ترپاٹھی، برن ڈے، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا نئی دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۱۰۷
- ۲۴۔ جدوجہد آزادی۔ بین چندر، ملیش ترپاٹھی، برن ڈے، نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا نئی دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۱۱۰

- ۲۵۔ قومی تہذیب کا مسئلہ۔ ڈاکٹر عابد حسین عابد۔ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۲۸
- ۲۶۔ نیا ہندوستان۔ رجنی پام دت، قومی دارالاشاعت، بمبئی ب ت، ص ۵۰۲
- ۲۷۔ ہندوستان کی تحریک آزادی اور اردو شاعری، گوپی چند نارنگ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء، ص ۳۵۴
- ۲۸۔ نیا ہندوستان، رجنی پام دت، قومی دارالاشاعت، بمبئی ب ت، ص ۵۰۳
- ۲۹۔ قومی تہذیب کا مسئلہ، عابد حسین عابد، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۱۵۴
- ۳۰۔ تاریخ کانگریس، ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا، نیشنل انڈسٹری بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۳۰۱



# باب سوم

مسلم لیگ کا قیام اور علامہ اقبال

## مسلم لیگ کا قیام اور علامہ اقبال

علامہ اقبال کی زندگی کے مختصر حالات

شیخ محمد اقبال کا تعلق کشمیری پنڈتوں کے ایک قدیم خاندان سے تھا۔ جس کی ذات سپرو کہلاتی تھی۔ آپ کے آباؤ اجداد سوادوسو سال قبل مشرف بہ اسلام ہوئے اور کشمیر جیسے جنت ارضی خطے سے ہجرت کر کے پنجاب کے ایک اہم علی وادبی شہر سیالکوٹ میں بودوباش اختیار کر لی۔ اس سلسلے میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں۔ ”سترہویں صدی عیسوی کی بات ہے۔ کشمیر کے ایک چھوٹے سے گاؤں میں ایک سپرو خاندان آباد تھا، جس کی علمیت، شرافت اور نیک نفسی کا دور دور تک چرچا تھا۔ اس خاندان نے اسلام قبول کیا۔ بزرگ خاندان نے اپنا نام بابا صالح رکھا اور ساری عمر گاؤں والوں کی خدمت میں گذاردی۔ اقبال اسی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔“ ۱۔ ہندوستان میں برہمن ذات کو قدیم زمانے سے اپنے مذہبی تقدس اور علم و فطانت کی بناء پر ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا ہے۔ اور بالخصوص کشمیری پنڈت علم و فضل اور علوم و فنون پر دست گیری کے سبب بہت ہی ممتاز اور باعزت سمجھے جاتے تھے۔ اگرچہ علامہ اقبال اسلامی تعلیمات کے زیر اثر ذات پات اور نسل و نسب کی تفریق کو لائق اعتناء نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن انھوں نے زندگی کے ہر دور میں اپنے برہمن زادہ ہونے کا ذکر افتخار سے کیا ہے۔ اور انھیں اس بات کا شدت سے احساس رہا ہے کہ علم و فلسفہ کی جو میراث انھیں حاصل ہوئی، وہ ان کے اسلاف کی رہن منت ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

میں اصل کا خاص سومناتی      آبا میرے لاتی و مناتی

تو سید ہاشمی کی اولاد      میری کف خاک برہمن زاد ۲

اسی طرح ایک فارسی شعر میں علامہ اقبال نے اپنے خاندان کی اس علو مرتبت کو بایں طور بیان کیا

ہے۔

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی      برہمن زادہ رمز آشنائے روم و تبریز است ۳

علامہ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ۴ کو بہ مقام سیالکوٹ پیدا ہوئے۔ اور ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء ۵

کولاہور میں انتقال کیا۔ ابتدائی تعلیم عام رواج کے مطابق مکتب میں ہوئی۔ جہاں انھوں نے قرآن پڑھا اور عربی، فارسی اور اردو کی ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ آگے چل وہ اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں داخل ہوئے۔ جہاں سے انھوں نے میٹرک اور ایف، اے کے امتحانات بالترتیب ۱۸۹۳ء اور ۱۸۹۵ء میں پاس کئے۔ اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے ایف، اے کرنے کے بعد لاہور آئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔اے (B.A.) میں داخلہ لے لیا۔ ۱۸۹۷ میں بی۔اے کے امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔ پھر ۱۸۹۹ میں ایم۔اے (فلسفہ) کے امتحان گورنمنٹ کالج لاہور سے ہی امتیاز کے ساتھ پاس کیا۔ اور یونیورسٹی میں اول آنے کے باعث طلائی طمغے کے مستحق قرار پائے۔

اسی زمانہ میں سرطاس آرنلڈ جو تاریخ و فلسفہ کے زبردست عالم تھے۔ اے۔ایم۔او۔کالج علی گڑھ سے گورنمنٹ کالج لاہور آگئے۔ علامہ اقبال کے علم ذوق اور فلسفہ کی طرف طبعی رجحان کو دیکھتے ہوئے مسٹر سرطاس آرنلڈ کی نظروں میں ان کو ہر دل عزیز بنادیا۔ چنانچہ ان کے فیضِ صحبت سے اقبال کے دل میں اسلامیات کی تعلیم اور فلسفہ کا ایک ولولہ انگیز شوق پیدا ہوا۔ پروفیسر سرطاس آرنلڈ اقبال کے دل میں علمی ذوق پیدا کر کے ۱۹۰۴ میں انگلستان چلے گئے۔ اور علامہ اقبال نے ان کے رخصت ہونے پر ”نالہ فراق“ کے عنوان سے ایک الوداعی نظم لکھی، جس میں انھوں نے مسٹر طاس آرنلڈ سے اپنی عقیدت و سپاس گزاری کے ساتھ ساتھ اس علمی ذوق کا خاص طور پر تذکرہ کیا ہے، جو ان کی فیضِ صحبت نے ان کے اندر پیدا کیا تھا۔

تو کہاں ہے اے کلیم زرہ سینائے علم      تھی تری موجِ نفسِ بادِ نشاطِ افزائے علم  
اب کہاں وہ شوقِ رہِ پیائی صحرائے علم      تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں سودائے علم  
شورِ لیلیٰ کو کہ باز آرائش سودا کند      خاکِ مجنوں راغبدِ خاطرِ صحرا کند ۱

مسٹر سرطاس آرنلڈ کی تعلیم و تربیت اور فیضِ صحت نے اقبال کے اندر جو علمی ذوق پیدا کر دیا تھا، وہ ابھی ناتمام تھا۔ وہ خود اس کی تکمیل کے لئے پورپ جانا چاہتے تھے۔ لیکن ایم۔اے پاس کرنے کے بعد وہ پہلے اورینٹل کالج لاہور میں ’تاریخِ فلسفہ‘ اور ’تاریخِ تمدن‘ کے لکچرر مقرر ہوئے۔ پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ اور انگریزی ادب کے معاون پروفیسر ہو گئے۔ لیکن درس و تدریس کا میدان ان کے لئے بہت

تنگ ثابت ہوا۔ وہ کسی بلند تر اور اعلیٰ تر مقاصد کے حصول کے خواہش مند تھے۔ متذکرہ نظم کے اس مصرعہ میں اسی بلند تر مقاصد کی جستجو پنہاں ہے۔

توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو بے

۱۹۰۵ میں انھوں نے گورنمنٹ کالج لاہور سے رخصت ہو کر اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ کا سفر کیا۔ جہاں انھوں نے انگلستان اور جرمنی میں تین سالہ طالب علمانہ حیثیت سے بسر کئے۔ وہاں انھوں نے مختلف فلسفیوں میک ٹیگرٹ، براون، اور ڈاکٹر اے، آر نکلسن سے کسب فیض کیا۔ اس مدت کے دوران انھوں نے کیمبرج یونیورسٹی سے ”فلسفہ اخلاق، اور میونخ یونیورسٹی (Munich) جرمنی سے ڈاکٹریٹ کی اعلیٰ ڈگری حاصل کی۔ ان کے مقالہ کا موضوع ”ایران میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا ارتقا“ (Development of Mataphysics in Persian) تھا۔ مزید برآں انھوں نے لندن یونیورسٹی سے بیرسٹری کا امتحان بھی پاس کیا۔ جرمنی سے واپسی کے بعد چھ مہینے تک ڈاکٹر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ ۱۹۰۸ میں یورپ سے واپس آئے۔ یورپ سے واپسی کے بعد آپ کا ذریعہ معاش وکالت اور مشغلہ شعر و شاعری تھا۔ کچھ دنوں تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے عارضی پروفیسر بھی رہے۔ لیکن اٹھارہ ماہ بعد انھوں نے اس سے سبکدوشی حاصل کر لی اور صرف بیرسٹری کرتے رہے۔ یہ سلسلہ ۱۹۳۴ تک قائم رہا۔ اس کے بعد گرتی ہوئی صحت کی بناء پر اس سے بھی کنارہ کشی اختیار کر لی۔ اور بقیہ زندگی گوشہ نشینی اور قناعت گزینی میں بسر کر دی۔

مسلم لیگ کا قیام، پس منظر

یہ زمانہ جس میں علامہ اقبال نے آنکھیں کھولیں، پروان چڑھے اور تعلیم حاصل کی، ہندوستانی عوام بالخصوص مسلمانوں کے لئے نہایت صبر آزما اور ذہنی و فکری انتشار کا دور تھا۔ ۱۸۵۷ کے ہنگامے کے بعد ان کی ذہنیت، تمدنی، معاشرتی زندگی اور ان کی اجتماعی قوتوں کو تباہ و برباد کرنے کی جو کوششیں کی گئیں اس کے بڑے دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ رفتہ رفتہ مسلمان اپنا صحیح نصب العین، حقیقی منصب یہاں تک کہ اپنا ملی و قومی تشخص کھو بیٹھے۔ ان کی سیاسی قوت پر انگندہ ہو چکی تھی۔ صحیح قیادت کے فقدان نے انھیں اپنے حقیقی منصب سے گرا دیا تھا۔ مسلمانوں کا وہ طبقہ جو اپنے علم، دولت اور حکومت کی وجہ سے سر بلند رہتا

تھا، مفلوج اور ناکارہ ہو چکا تھا۔ ایسے پر آشوب دور میں جب کہ مسلمان ہر طرح کی مادی، ذہنی، فکری اور اخلاقی تنزلی کے دور سے گزر رہے تھے تو سرسید احمد خاں نے ان کے احیاء اور اصلاح و ترقی کے لئے ایک موثر قدم اٹھاتے ہوئے علی گڑھ میں ایک تعلیمی ادارہ قائم کیا اور ایک منظم تحریک شروع کی۔ جس نے بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آشنا کرانے اور ان کے اندر نئے حالات اور وقت کے تقاضوں کو سمجھنے کا شعور پیدا کیا۔ اب ان کے اندر سیاسی بیداری بھی پیدا ہوئی۔ بیسویں صدی کے آغاز سے ان کے مطمح نظر میں ایک نئی تبدیلی رونما ہوئی۔ اور اپنے قومی تشخص اور سیاسی حقوق کی بازیافت اور تحفظ کے لئے ”مسلم لیگ“ کے نام سے ایک سیاسی تنظیم قائم کی جس نے بدلتے ہوئے حالات کے پیش نظر مسلمانوں کو متحد و متفق کرنے میں اہم اور فعال رول ادا کیا۔

مسلم لیگ کے قیام کے پیچھے ایک مربوط سلسلہ فکر کا رفرما تھا۔ جس کے بنیادی خدوخال ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے بعد ہی نمودار ہونا شروع ہو گئے تھے۔ دراصل غدر کے بعد ہی علیحدگی پسندی کے رجحانات ہندو قومیت اور مسلم قومیت کافی حد تک نشوونما پا چکے تھے جو بلا واسطہ مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں ممد و معاون ثابت ہوئے۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے سقوط کے بعد ہندوستان کے سماجی حالات اور عمرانی ڈھانچہ جو ایک صدی سے روبہ زوال تھا، نیست و نابود ہو گیا۔ اور سماجی نظام میں بنیادی تغیرات ظاہر ہونے لگے۔ انگریزوں کے اثر سے ہندوستان میں جو نئے سیاسی و عمرانی حالات پیدا ہوئے، اس کا احساس عذر سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ اور اس دور کے بعض ذی شعور حضرات اور بزرگوں کو شدت سے اس بات کا احساس ہونے لگا کہ موجودہ سماجی ڈھانچے میں کوئی انقلابی تبدیلی لانا ضروری ہے۔ اور لوگوں کے اندر جو عملی قوتیں ختم ہو گئی ہیں، انھیں از سر نو زندہ کرنا چاہیے۔ ”برہم سماج“ اور ”وہابی تحریک“ نے اپنے دور کے فکری اور تہذیبی ڈھانچے کے کھوکھلے پن کو محسوس کیا اور جدید سماجی و سیاسی حالات سے ہم آہنگ ہونے کے لئے اس میں تبدیلیاں کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے قدیم فرسودہ اور بے جان روایتوں کو ٹھکرا دیا اور سماجی برابری، اقتصادی مساوات اور انصاف و عمل کے لئے آوازیں بلند کیں۔ ان کا یہ اقدام بڑی حد تک ترقی پسندانہ تھا۔ لیکن نئے سیاسی و سماجی حالات کی طرف توجہ دینے کے بجائے انھوں نے مذہب اور ماضی کی طرف

مراجعت پر زور دیا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے پیروکاروں نے مسلمانوں کی نجات کا راستہ قدیم اصولوں میں تلاش کیا اور مشرکانہ عقائد اور بے جا توہمات کو ترک کر کے سیدھی سادی زندگی بسر کرنے کی تلقین کی لیکن اس کے ساتھ ساتھ برطانوی حکومت کی مخالفت اور سیاسی آزادی کی خواہش مذہبی آزادی کا جزء بن کر پختی رہی۔

مذہب میں قدامت پسندی اور احیائے ماضی کے یہ جذبات انتہا پسندی اور سخت گیری کو بھی اپنے ساتھ لائے۔ غدر کے بعد مسلمانوں کے اندر عام طور پر یہ عقیدہ راسخ ہو گیا تھا کہ مادی زوال روحانی زوال کا نتیجہ ہے اور اس سے صرف مذہب سے ہی نجات ممکن ہے۔ چنانچہ قدیم افکار و اقدار کا سہارا لے کر قدیم اخلاق اور مذہبی تصورات کو پھر سے زندہ کیا جانے لگا۔ غلامی کی توضیح و تشریح چونکہ مذہبی نقطہ نظر سے کی گئی تھی، اس لئے جب آزادی کے لئے عملی جدوجہد شروع ہوئی تو سیاسی اور مذہبی قدروں میں الجھاؤ پیدا ہو گیا۔ مذہبی تحریکیں ایک طرف سامراج دشمنی اور حریت پسندی کے جذبات کو شدہ دے رہی تھیں۔ لیکن دوسری طرف چونکہ یہ معاشی و سیاسی ابتری کا تجزیہ تصوراتی سطح پر کرتی تھیں۔ اس لئے ماضی پرستی اور تجدید مذہب کے رجحانات شدت پکڑنے لگے۔ جس سے آگے چل کر علیحدگی پسندی کے رجحانات کو تقویت ملی۔ مذہبی احیاء کی یہ تحریکات متوازی لیکن علیحدہ علیحدہ خطوں پر نشوونما پانے لگی۔ دیوبند کا مدرسہ جو ۱۸۶۷ء میں قائم ہوا، شاہ ولی اللہ کی تحریک سے بالواسطہ اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کے بلا واسطہ اثر سے اصلاح، مذہب کا اہم مرکز بن گیا۔ دوسری طرف ہندوؤں میں سوامی رام کرشن پرم ہنس مذہبی روح اور مہارشی دیانند ہندوؤں کے اندر مذہبی جوش و خروش پیدا کر رہے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں تحریکیں اپنے اپنے دائرہ میں اہم سماجی و فکری خدمات انجام دیں۔ لیکن بڑھتے ہوئے مذہبی احساس سے تہذیبی سطح پر ان کا تصادم ناگزیر ہو گیا اور اس کا اظہار فرقہ پرستی اور زبان کے نزاع کے سلسلے میں شروع ہوا۔

جنگ آزادی میں مسلمان ہر جگہ اور ہر اعتبار سے پیش پیش تھے۔ چنانچہ انگریزوں نے انھیں خاص طور پر شدید انتقام کا نشانہ بنایا۔ انھوں نے یہ کوشش کی کہ ہندوؤں کو مسلمانوں کے خلاف مشتعل کیا جائے۔ نیز ہندوستان سے مسلمانوں کا ملی و قومی وجود ختم کیا جائے جنھوں نے یہاں پر کئی صدیوں تک اپنی سیاسی و

تہذیبی برتری قائم کی تھی۔ انگریزوں نے ہندوستان پر حکومت کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا۔ ایک تو یہ تھا کہ قاہرانہ انداز میں حکومت کرو۔ اور دوسرے ہندوؤں اور مسلمانوں میں زیادہ سے زیادہ نفاق و افتراق پیدا کرو تا کہ ہندوستان میں ان کی حکومت کے لئے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ آر. جی. گیتا لکھتا ہے۔

”برطانوی حکمرانوں نے یہ دیکھ کر کہ مسلمان بغاوت ۱۸۵۷ء میں

مقابلتاً سب سے آگے تھے ”لڑاؤ اور حکومت کرو“ کا طریقہ اختیار

کیا۔ انھوں نے تقریباً چالیس سال تک ہندوؤں کی حمایت اور

مسلمانوں کی مخالفت کی۔“ ۸

انگریزوں نے جہاں ایک طرف مسلمانوں کو سیاسی اور اقتصادی طور پر مفلوج کیا، وہاں ان میں فرقہ پرستی کے جذبات کو ہوا دے کر انھیں مزید منتشر کیا۔ ان کے مذہبی عقائد اور رہنماؤں پر اعتراضات کئے گئے۔ ہندوؤں میں بھی مذہبی جذبات کو ابھارنے کی کوشش کی گئی۔ پھر مذہبی اعتبار سے دونوں قوموں کو ایک دوسرے کے خلاف لڑانا شروع کیا۔ جس کا نتیجہ علیحدگی پسند ہندو قومیت اور مسلم قومیت کے روپ میں سامنے آیا۔ تاراجند لکھتے ہیں۔

”اس سے زیادہ قومی وجہ جس نے دونوں فرقوں کے درمیان

علیحدگی کو وسیع کیا اور ان کے درمیان جو اختلافات ہیں، ان

احساس کو قومی ترکیب کیا۔ وہ تھا مذہبی اور سماجی اصلاحات کا ابھرنا۔

انگریزوں سے ماقبل زمانہ میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک

دوسرے سے کلچر کے بہت سے طور و طریق مستعار لئے تھے۔ جن

میں سماجی مراسم اور مذہبی تیوہار بھی شامل تھے یہ کلچروں کا ملاپ

زیادہ تر غیر محسوس طور پر ہوا تھا۔ جس پر کوئی معترض نہ تھا۔“ ۹

اس اصول کے تحت انگریزوں نے بہت سی تدابیر اختیار کیں۔ ان میں بعض عارضی ہوتی تھیں اور بعض مستقل۔ دونوں قوموں کے درمیان جو یکسانیت کا مواد ہے اور اس طرح جو اختلافات ہیں، وہ سب سینکڑوں سال پہلے سے موجود تھے۔ لیکن برطانوی حکومت سے قبل ان کو کوئی سیاسی

اہمیت نہیں دی جاتی تھی۔ اب ان کے درمیان جو اختلافات ہیں ان کو اہمیت دی جانے لگی۔ اس اصول کے تحت انگریزوں نے مسلمانوں کو ہر شعبہ حیات میں جس قدر کمزور اور منتشر کیا۔ اسی قدر ہندوؤں کو مستحکم کیا اور ان کی خاص سرپرستی کی۔ جس کے نتیجے میں وہ تعلیم کے میدان میں بہت جلد آگے بڑھ گئے اور نئے حالات کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو گئے۔ جب کہ مسلمان بعض وجود سے نئی تاریخی قوتوں کا ساتھ نہیں دے رہے تھے اس لئے وہ قومی زندگی کے دھارے سے الگ تھلگ ہو گئے۔

اس سے زیادہ فرقہ وارانہ کشیدگی کی وجہ اردو ہندی کا تنازعہ تھا۔ ہندوؤں میں تجدید مذہب کے ساتھ سنسکرت کے احیاء کے ساتھ ساتھ ہندی کو قومی زبان بنانے کا خیال پیدا ہوا۔ ہندی کے حامیوں نے اردو زبان کی اس اہمیت کو نظر انداز کر دیا تھا، جو اسے مشترک ہندوستانی تہذیب کی ترجمان کی حیثیت سے گزشتہ دو صدیوں سے حاصل رہی ہے۔ اس سے مسلمانوں کو سخت دھکا لگا۔ کیونکہ عربی اور فارسی کے بعد وہ اردو کو ہی اپنی تہذیبی زبان تسلیم کر چکے تھے۔ پھر یہ کہ ہندی کی بالادستی کو تسلیم کرانے کی مساعی ان علاقوں میں ہوئی جو اردو کا گہوارہ تھی۔ اس کی شروعات اس طرح ہوئی کہ ہندی نے حامیوں اور بنارس کی ”ناگری پر چارنی سبھا“ کی طرف سے یہ تحریک چلائی گئی کہ صوبہ جات متحدہ اور بہار میں سرکاری اداروں اور عدالتوں میں اردو کی جگہ ہندی دیوناگری رسم الخط کو رائج کرایا جائے۔ اس کے خلاف ہندوؤں نے بھی کچھ تحریک اٹھائی۔ لیکن مسلمانوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ کچھ دنوں کے لئے یہ تحریک سرد پڑ گئی لیکن بعد میں یہ قضیہ کسی نہ کسی شکل میں سرابھارتی رہی اور ایک خطرناک تفریقی قوت بن گئی۔

دراصل اسی زبان کی تبدیلی سے ہندوؤں میں بقول پنڈت جواہر لال نہرو۔ ”اول تو ہندو قومیت کا جذبہ پیدا ہوا اور پھر اس کے بعد آہستہ آہستہ مسلمانوں میں یہ جذبہ پیدا ہوا اور انھوں نے اردو کو اپنی مخصوص زبان قرار دیا۔ پھر لکھنے کے حروف اور عدالتوں اور دفاتر میں ان کے اجراء کے باب



میں بحثیں چھڑ گئیں۔ اس طرح زبان اور حروف کی علیحدگی سے سیاسی اور قومی احساس پیدا ہوا جس نے ابتداء میں فرقہ وارانہ شکل اختیار کر لی ۱۰

مسلمانوں میں پہلا شخص جس نے واضح سیاسی شعور کا ثبوت دیا وہ سرسید احمد خاں تھے۔ ان کی علمی و ادبی خدمات کا ذکر کرنے کا یہ موقع نہیں، تاہم اجمالی طور پر اتنا بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ابتداً سرسید احمد خاں عام ہندوستانیوں کی فلاح و بہبود اور ان کی اصلاح کے لئے کوشاں رہتے تھے۔ ان کی اصلاحی اور تعمیری سرگرمیاں صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں۔ بلکہ ان کا ادارہ عام ہندوستانیوں کے لئے تھا۔ ”محمّدن ایگلو اور نیشنل کالج“ کے دروازے ہندوؤں کے لئے ویسے ہی کھلے رہتے تھے جیسے کہ مسلمانوں کے لئے۔ انھوں نے بہت واضح الفاظ میں کہا تھا۔ ”یہ ادارہ مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کے لئے ہے۔“ ۱۸۵۷ء سے لے کر ۱۸۸۴ء کے درمیانی سالوں میں انھوں نے ہندو مسلم اتحاد پر بہت زور دیا تھا جسے وہ قومی ترقی اور فروغ کے لئے ناگزیر سمجھتے تھے۔ لیکن جب انھوں نے ہندوؤں میں احیائے مذہب کا جوش دیکھا تو انھیں یقین ہو گیا کہ ہندو مشترکہ قومیت کے راستے پر نہیں چل رہے ہیں۔ آریہ سماج کی مذہبی تبلیغ نے ان کے خیالات کو مزید تقویت پہنچائی۔ مزید برآں ۱۸۶۷ء میں اپنے قیام بنارس کے دوران ہندوؤں کی طرف سے سرکاری اداروں اور عدالتوں میں اردو کی جگہ ہندی کو رائج کرانے کی جوہم چلائی گئی اس سے انھیں اس بات کا احساس دلادیا کہ ہندو اپنے تہذیبی اور ثقافتی احیاء کے لئے تیزی سے اٹھ کھڑے ہو رہے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنا دائرہ فکر و عمل محدود کر لیا اور اپنی تمام تر توجہ مسلمانوں کی اصلاح و ترقی اور ان کے تحفظات کی طرف مبذول کر لی۔

۱۸۸۵ء میں ”انڈین نیشنل کانگریس“ قائم ہوئی۔ اگرچہ اس کا قیام نیشنلزم کے جذبات کی نشوونما کی جانب ایک قدم تھا۔ تاہم اس کے پس پشت جو قوتیں کارفرما تھیں، اس کا مقصد آگے چل کر ایک ایسی حکومت کا قیام تھا جس میں اکثریت فرقے کا غلبہ ہو۔ سرسید احمد خاں نے جلد ہی اس خدشات کا ادراک کر لیا۔ جب کانگریس نے ہندوستان میں مغربی طرز کی نمائندہ حکومت کا مطالبہ کیا

تو انھوں نے اس کی شدید مخالفت کی اور اس طریقہ انتخاب اور اس کے نتائج و عواقب سے مسلمانوں کو آگاہ کرتے ہوئے فرمایا۔

”اگر کونسل کے ممبر انتخاب سے مقرر ہوں تو کسی طرح مسلمانوں کی تعداد ہندوؤں کے برابر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہندوؤں کی تعداد ہندوستان میں بہ مقابلہ مسلمانوں کے چوگنی ہے۔ پس جو طریقہ انتخاب کا قرار دیا جائے گا اس سے اگر ایک مسلمان ممبر ہوگا تو چار ہندو ہوں گے۔ اور بالفرض محال کوئی ایسا قاعدہ رکھا جائے جس کی رو سے ایک بھی مسلمان ایسا نہ نکلے گا جو واسرائے کی کونسل میں بہ مقابلہ ہندوؤں کے کام کرنے کے قابل ہو ۱۱

چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کو کانگریس میں شرکت کرنے سے دور رکھا اور ملکی سیاست سے یک قلم دور رہنے کا مشورہ دیا۔ سر سید احمد خاں کی وفات (۱۸۹۸) کے بعد ان کے جانشین ان کے بتائے ہوئے راستے پر عمل کرتے رہے اور مسلمان بہ حیثیت مجموعی ملکی سیاست سے کنارہ کش رہے۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں ملکی سیاست میں اہم تغیرات رونما ہو رہے تھے۔ ایک طرف ہندوؤں میں اپنے تہذیبی و ثقافتی احیاء کی کوشش تو دوسری طرف سرکاری حلقوں میں کانگریس کی روز افزوں مقبولیت نے مسلمانوں کے شک و شبہات میں اضافہ کر دیا۔ اس سیلاب کے اثر سے قومی اتحاد کی دیواریں مہندم ہونے لگیں۔ ہندوؤں میں سیاست میں سبقت اور مسلمانوں کے بنیادی تصورات اور سیاسی توقعات سے عدم توجہی سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان عدم اتحاد کا خلیج صاف نظر آنے لگا۔ حالات بگڑتے رہے اور باہمی مفاہمت کا جذبہ مفقود ہوتا جا رہا تھا۔ اب مسلمانوں کا سیاست میں حصہ لینے کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ ۱۸۶۱ میں قانون ہند کی رو سے جو کونسلیں وضع قانون کی قائم کی گئی تھیں اس میں ممبروں کو نامزدگی کے ذریعہ مقرر کیا جاتا تھا۔ ایک رجب صدی گزر جانے کے بعد اصول انتخاب کے ذریعہ ممبروں کا انتخاب کرنے کی طرف

رجان پیدا ہوا۔ ۱۸۹۲ میں ان کونسلوں کی مزید ترقی و توسیع ہوئی۔ میونسپل اور ڈسٹرکٹ بورڈوں اور ایوان ہائے تجارت یونیورسٹیوں اور زمینداروں کو حق انتخاب دیا گیا۔ لیکن اب تک اس سے کامل فائدہ ہندوؤں نے اٹھایا اور مسلمان اپنی اقلیت اور ہندوؤں کی سیاسی و مذہبی عصبیت کی وجہ سے ہر ادارہ میں جہاں انتخاب تھا، محروم رہے۔ ان حالات کے پیش نظر ۱۸۹۳ میں علی گڑھ میں ”مچن ڈیفنس ایسوسی ایشن“ قائم ہوئی۔ جس کے مقاصد حسب ذیل تھے۔

۱۔ مسلمانوں کی رائیں انگریزی اور گورنمنٹ ہند کے سامنے پیش کر کے مسلمانوں کے سیاسی حقوق کی حفاظت کرنا

۲۔ عام سیاسی شورش کو مسلمانوں میں پھیلنے سے روکنا

۳۔ ان تدابیر میں امداد دینا جو سلطنت برطانیہ کے استحکام اور سلطنت کی حفاظت میں مدد ہوں۔

ہندوستان میں امن قائم رکھنے کی کوشش کرنا اور لوگوں میں وفاداری کے جذبات پیدا کرنا۔ ۱۲

اس ایسوسی ایشن کی جانب سے سید محمود نے ایک یادداشت مرتب کی جس میں اس بات پر زور دیا گیا کہ مسلمان ممبر مسلمانوں کے ذریعہ چنے جائیں اور ہندو ممبروں کا انتخاب ہندو اراکین کے ذریعہ عمل میں لایا جائے تاکہ کونسل میں دونوں قوموں کو موثر نمائندگی کرنے کے مواقع حاصل ہو سکے۔

”مسلمان پولیٹیکل لحاظ سے ایسی جماعت ہیں جن کے تاریخی حالات جن کے اغراض جن کی ملکی مصلحتیں اور مذہب بالکل جدا ہیں۔ یہ بات ظاہر اور روشن ہے اور کوئی منصف مزاج آدمی اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ آئرلینڈ کی رومن کیتھولک اور پرائسٹنٹ عیسائیوں میں اس قدر اختلاف نہیں جس قدر کہ مسلمان اور ہندوؤں میں ہے۔ اس بات کی کچھ حاجت نہیں کہ ہم ان کے تاریخی واقعات کا حوالہ دیں۔ ان

کے اعراض کی نسبت ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان میں سے صرف ایک کو مد نظر رکھنا چاہیے یعنی ان کو ملازمت میں ایک بڑا حصہ ملنا چاہیے۔ یہ ایسا معاملہ ہے جس کے لئے ہندو اور مسلمان دونوں بہت بڑی خواہش رکھتے ہیں کہ ان کو جس قدر زیادہ ممکن ہو ملازمت میں حصہ ملے۔‘‘ ۱۳

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ سرسید احمد خاں کے دور میں ہی اردو ہندی قضیہ سامنے آچکا تھا۔ اس کے لئے اخبارات میں تشہیر کرائی گئی اور سرشتہ تعلیم پر دباؤ ڈالا گیا۔ لیکن کمیشن کی جانب سے اس پر غور نہیں کیا گیا۔ ہندوؤں نے اپنی کوشش بربر جاری رکھی۔ بار بار نا کامیوں کے بعد پہلے پہل وہ بہار میں ہندی دیوناگری رائج کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ پھر صوبہ متحدہ میں اس کے اجراء کی تحریک شروع ہوئی۔ ۱۸۹۸ میں صوبہ متحدہ کے ہندوؤں کے ایک وفد نے لفٹنٹ گورنر کے سامنے صوبے میں ہندی دیوناگری رائج کرنے کی درخواست کی۔ مگر سرسید احمد خاں کی مخالفت کی وجہ سے ہندوؤں کی یہ تحریک ناکام رہی۔ آخر کار ۱۹۰۰ میں حکومت کی جانب سے ایک رزولوشن جاری ہوا جس میں سرکاری دفاتر اور عدالتوں میں ہندی کا استعمال کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ اس سے تمام صوبے کے مسلمانوں میں ایک ہیجان پیدا ہو گیا۔ نواب محسن الملک نے احتجاجی کاروائیاں کیں اور مسلمانوں کے جلسے مخالفت میں اور ہندوؤں کے جلسے گورنمنٹ کی شکرگذاری میں جگہ جگہ منعقد ہونے لگے۔ نواب محسن الملک کے پے درپے مضامین اور مختلف مقامات پر تعلیم یافتہ مسلمانوں کے جلسوں میں نواب وقار الملک کی تقریروں نے بالآخر مسلمانوں کے اندر سیاسی تنظیم کے قیام کا احساس جاگزیں کر دیا۔ ابھی تک مسلمانوں کی کوئی سیاسی تنظیم نہیں تھی۔ ۱۹۰۵ میں حکومت نے بنگال صوبہ کو تقسیم کر کے دو صوبے بنادیئے۔ جس سے مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو یک گونہ ترقی کا موقع پیدا ہو گیا اور انھیں وہ مواقع اور سہولیات حاصل ہو گئیں جس سے بڑی حد تک وہ اب تک محروم ہوتے چلے آ رہے تھے۔ ہندوؤں نے اس کے خلاف زبردست احتجاج کیا۔ بائیکاٹ کی تحریک سامنے آئی۔ اگرچہ اس تقسیم کے متعلق مسلمانوں کی کوئی تحریک نہ تھی۔ لیکن وہ ہندو اور با

لخصوص بنگالی ہندو کے غم و غصہ کا نشانہ بن گئے۔ ۱۹۰۶ کے آغاز میں وزیر ہند نے اس امر کا اعلان کیا کہ ہندوستان میں بھی مغربی طرز کی اصلاحات نافذ کی جائے گی۔ اس اعلان سے متاثر ہو کر نواب محسن الملک نے حکومت کے سامنے اپنے عوام کے سیاسی مطالبات پیش کرنے کی کارروائی شروع کر دی۔ اور چند ہی مہینے کے اندر ہندوستان کے تعلیم یافتہ اور دانشور مسلمان ایک جگہ جمع ہوئے۔ بہت غور و خوص کے بعد ایک میمورنڈم تیار ہو جسے وفد کے نمائندوں نے اس وقت کے گورنر جنرل لارڈ منٹو کے سامنے شملہ میں پیش کیا۔ یہاں پر اس میمورنڈم میں بیان کئے گئے اہم مباحث کا ذکر کرنا بے محل نہ ہوگا جس سے مسلم لیگ کی تشکیل و تعمیر اور اس کے اعراض و مقاصد پر روشنی پڑتی ہے۔

”ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد ۱۹۰۱ کی مردم شماری کے مطابق چھ کروڑ ہے، جو کہ ہندوستان کی آبادی کا پانچواں حصہ ہے۔ اگر ہندوستان سے ان فرقوں کو جسے عام طور پر ہندوؤں میں شامل کیا جاتا ہے اور فی الحقیقت جو ہندو نہیں ہیں، اگر نکال دیا جائے تو ان کی تعداد ہندوؤں کے مقابلے میں اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس لئے مسلمان ہندوستان میں اس امر کے مجاز ہیں کہ امور مملکت میں ان کی سیاسی وقعت و اہمیت پورے طور پر تسلیم کی جائے۔ اور طریقہ قائم مقامی (Representation) چاہے وہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ ہو میں انھیں جو اختیارات تقویض کئے جائیں وہ ان کی آبادی کے لحاظ سے نہیں بلکہ سیاسی حیثیت سے ہو۔“

ہندوستان کے مسلمانوں کو اب تک اپنے فرما رواؤں کی حق پسندی اور عدل گستری پر کامل اعتماد رہا ہے۔ اس لئے انھوں نے ہمیشہ اپنے حقوق و مطالبات کو بائیں

طور پیش کرنے سے احتراز کیا ہے جو باعث تکدر سرکار ہو۔ مسلمان ابھی تک اپنی اس پسندیدہ روش اور قدیم وضع پر قائم ہیں۔ لیکن صورت حال ایسی پیدا ہو گئی ہے کہ اب وہ اپنی قدیم وضع سے انحراف کرنے پر مجبور ہیں۔ اور عام طور پر مسلمانوں کے اندر جو جوش و ولولہ پیدا ہو گیا ہے اس سے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے مطالبات میں کہیں جوش حد اعتدال سے گذر جائیں۔

جو طریقہ انتخاب یورپ میں رائج ہے وہ اہل ہند کے لئے بالکل نیا ہے۔ اور امر واقعہ یہ ہے کہ ہماری قوم کے بعض دور اندیش افراد کا خیال ہے کہ اس طریقہ انتخاب کو ہندوستان میں رائج دینے کے لئے بڑی احتیاط اور مال اندیشی کی ضرورت ہے۔ ورنہ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہماری قوم کا مستقبل ایک ایسی جماعت کے ہاتھوں میں چلا جائے گا جسے ہمارے ساتھ کوئی خاص ہمدردی نہیں ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو سکے طریقہ انتخاب کو نامزدگی پر ترجیح دی جائے تاکہ دونوں قوموں کو کونسل میں مؤثر نمائندگی کے مواقع حاصل ہو سکے۔

جمہوری طریقہ انتخاب کے اجراء سے مسلم اقلیت کو شدید نقصان پہنچنے کا احتمال ہے۔ اور یہ امید دلائی جائے کہ نامزدگی کا طریقہ جاری کرنے یا مذہبی عقائد کی بنیاد پر حق نیابت دیتے وقت حکومت مسلمانوں کی رائے کو اہمیت دے گی۔ ۱۴

اس ایڈریس کا گورنر جنرل نے مثبت انداز میں جواب دیا۔ اور ان کی وفاداری کو تسلیم کرتے

ہوئے ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت کی طرف سے اطمینان دلایا گیا۔ مسلمانوں کی سیاسی خدمات اور اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ اور میونسپلٹی، ڈسٹرکٹ بورڈوں اور قانون ساز کونسلوں میں ان کے لئے حق انتخاب کو مان لیا گیا۔ ہندوستان کی تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا جب مذہب اور قوم کی بنیاد پر مختلف قوموں کے حلقہ جات ہائے انتخاب کے قیام کے حق کو تسلیم کر لیا گیا۔ اس سے ہندوستان کے متحدہ قومیت پرکاری ضرب لگی۔ ایک طرف کم تعداد میں مسلمان اور ان کے مقابلے میں دوسری طرف ہندوستان کی دوسری قومیں لا کھڑی کر دی گئیں۔ وفد کی اس کامیابی پر مسلمانوں کے اندر خوشی کی ایک لہر دوڑ گئی۔ یہاں تک کہ ہندوستان اور انگلستان کے انگریز مدبروں اور سیاست دانوں نے اس امر پر خوشی کا اظہار کیا۔

اس کے بعد اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ مسلمانوں کی ایک سیاسی تنظیم قائم کی جائے جو ان کے سیاسی حقوق و مطالبات کو ارباب حل و عقد تک پہنچا سکے۔ اس کے لئے ہندوستان کے تمام مسلم دانشور اور ریاست داں ڈھا کہ میں جمع ہوئے۔ اور ۳۰ دسمبر ۱۹۰۶ء کو نواب وقار الملک کی صدارت میں ”آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس“ کا وہ تاریخی ساز سیاسی جلسہ منعقد ہوا۔ جس میں ”آل انڈیا مسلم لیگ“ کا قیام عمل میں آیا۔ اس لیگ کے اغراض و مقاصد حسب ذیل تھے۔

۱۔ حکومت برطانیہ کے ساتھ وفاداری کے جذبات کو ترقی دینا

۲۔ مسلمانان ہند کے سیاسی حقوق اور مفادات کا تحفظ اور ان کو آگے بڑھانا

۳۔ دوسرے فرقوں کے خلاف مخالفت کے ابھرنے سے روکنا ۱۵

نواب وقار الملک اس کے سیکریٹری اور نواب محسن الملک اس کے جوائنٹ سیکریٹری منتخب ہوئے۔ اس اجلاس میں چاررز و لیوشن پاس ہوئے۔ جن میں پہلا قیام و مقاصد مسلم لیگ کے بارے میں تھا۔ دوسرا اور چوتھا قواعد بنانے کے متعلق تھا۔ جبکہ تیسرے رزولوشن کا منشاء یہ تھا کہ تقسیم بنگال مسلمانوں کے لئے مفید ہے اور اس کے خلاف شورش اور بائیکاٹ کی تحریکات مذموم ہیں۔ جلد ہی اس کی خبر بذریعہ تارگورنمنٹ کو دی گئی اور وہاں کے مشہور اخبار ”لندن ٹائمز“ نے خوشیاں منائی کہ ہندوستان میں ایک علیحدہ مسلم سیاسی جماعت قائم ہونے سے اب ہندوستان میں صلح نہ رہے گی۔ سید امیر علی نے لندن میں اسکی ایک شاخ ”آل انڈیا مسلم لیگ برٹش کمیٹی“ کے نام سے قائم کی۔

## مسلم لیگ کے اعراض و مقاصد

مسلم لیگ کے قیام سے مختلف حلقوں میں مختلف رد عمل ہوا۔ بعض لوگ اسے کانگریس کی حریف تصور کرتے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسے برطانوی حکومت کی پشت پناہی حاصل ہے۔ کچھ اشخاص نے اس ملکیت پرستانہ تدابیر کی ایک چال سے تعبیر کیا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اس کی ابتدائی سیاست میں جو واقعات رونما ہو رہے تھے، وہ زیادہ اہمیت کے حامل نہ تھے۔ اس کی زیادہ تر کوشش حکومت کی حمایت، نیز حکومت کو مسلمانوں کے جذبات و ضروریات سے آگاہ کرنا تھا۔ تاہم اس کے طریقہ فکر اور سیاسیات کے بڑے دور رس نتائج مرتب ہوئے۔ جہاں اس نے مسلمانوں کو ایک فلیٹ فارم پر لا کھڑا کر دیا، وہیں دوسری طرف ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فرقہ وارانہ کشیدگی پیدا ہو گئی۔ تاراج چند لکھتے ہیں۔

اگرچہ لیگ کا قیام نیشنلزم کے جذبات کی نشوونما کی جانب ایک قدم تھا۔ لیکن کانگریسی نیشنلسٹوں اور ہندو اور مسلمان فرقہ پرستوں کے

دماغوں کے انتشار میں اس نے اضافہ کر دیا ۱۶

مسلم لیگ کا پہلا اجلاس کراچی میں ۱۹۰۷ء میں ہوا۔ جب کہ دوسرا اجلاس ۱۹۰۸ء میں سید علی امام کی صدارت میں امرتسر میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس میں چند تجویزیں اتفاق رائے سے منظور ہوئیں۔ لوکل بورڈوں میں علیحدہ نمائندگی کی توسیع کی جائے۔ پرائیوٹ کونسل میں ایک ہندو اور ایک مسلمان ممبر مقرر کیا جائے۔ تمام سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کو مناسب حصہ دیا جائے۔ اس کے علاوہ عام ملکی مفاد اور ہندوستان کی بہبود کی غرض سے چند تجویزیں بھی زیر عمل آئیں۔

مختصر یہ کہ مسلم لیگ کے ابتدائی دور میں جو قراردادیں منظور ہوئیں ان میں زیادہ تر لیگ کے قیام و مقاصد اور ماتحت کمیٹیوں اور عہدہ داروں کے متعلق تھیں۔ کچھ قرارداد مفاد عامہ کے متعلق تھیں اور باقی قراردادیں ملازمتوں میں مسلمانوں کے لئے مناسب حصہ اور جداگانہ انتخاب کے اصول پر مشتمل تھیں۔ مگر اب وقت آ گیا ہے کہ حکومت سے اپنی سیاسی حیثیت تسلیم کرایا جائے۔

مسلم لیگ اپنے قیام سے اس بات کے لئے کوشاں تھیں کہ شملہ وفد سے لارڈ منٹو نے جو وعدے کئے تھے، ان کو عمل درآمد کرایا جائے۔ بالآخر ان کی کوششیں باور ہوئیں۔ ۱۹۰۹ء میں ”منٹو مارنے



اصلاحات“ میں ان کے لئے علیحدہ انتخاب کا حق اور آبادی کے تناسب سے مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں میں مسلمانوں کے لئے ایک تہائی نشستوں کے تعین کو تسلیم کر لیا گیا۔

### ہندوستانی سیاست میں مسلم لیگ کا کردار

مسلم لیگ مضبوطی کے ساتھ اپنے راستے پر گامزن رہی۔ اس کی بنیادی کوشش حکومت سے مسلمانوں کے سیاسی حیثیت، نیز ان کے جائز حقوق و مطالبات تسلیم کرانے میں تھی۔ ابتداء میں اس کی قیادت اونچے اور اعلیٰ طبقوں کے ہاتھوں میں تھی۔ لیکن بہت جلد محمد علی جناح اور محمد علی جوہر کے ہاتھوں اس کی عنان قیادت آ جانے سے یہ متوسط طبقے کی تحریک بن گئی۔ کانگریس کی طرح اس کے موقف میں بھی تبدیلی ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۳ کے اجلاس میں اس نے اپنا نصب العین واضح کر دیا اور اس بات کا اعلان کیا کہ برطانوی حکومت کے زیر سایہ ایک ایسی حکومت خود مختاری کے قیام کی کوشش کی جائے گی جو ہندوستان کے حالات کے موافق ہو۔ پھر ۱۹۱۵ء میں مسلم لیگ نے ایک اور قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ لیگ اور کانگریس کے باہمی تعلقات کو استوار کیا جائے گا تاکہ دونوں جماعتوں میں ہم آہنگی قائم ہو سکے۔ اسی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۶ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے مشترکہ اجلاس ایک ہی مقام پر لکھنؤ میں منعقد ہوئے جو ہندو مسلم اتحاد کی جانب ایک پیش رفت تھا۔ امبیکا چرن مزدار نے کانگریس کی اور محمد علی جناح نے مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کی۔ اس اجلاس میں دونوں جماعتوں نے جن اصولوں پر گلی طور پر اتفاق کیا، اسے عرف عام میں ”میثاق لکھنؤ“ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس معاہدہ میں کانگریس نے مسلم لیگ کے جداگانہ انتخاب کے مطالبے کو تمام صوبوں میں تسلیم کر لیا۔ لیگ نے بھی نرم رویہ اختیار کرتے ہوئے تمام صوبوں میں نشستوں کے تعین کو تسلیم کر لیا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط رکھی گئی کہ عام حلقہ ہائے انتخاب میں کوئی مسلمان امیدوار کھڑا نہیں ہوگا۔ اور کوئی مسودہ قانون یا رزلوشن جو کسی خاص فرقے یا مذہب سے تعلق رکھتے ہوں، اس وقت تک منظور نہیں کیا جائے گا جب تک کہ متعلقہ فرقے کے تین چوتھائی اراکین اس کے مخالف ہوں۔

اس طرح ”میثاق لکھنؤ“ سے ہندو مسلم مفاہمت کے امکانات روشن ہوئے۔ اس سے ایک طرف ہندوستان میں صلح و آشتی کی خوشگوار فضا قائم ہوئی۔ اور دوسری طرف ہندوؤں اور مسلمانوں نے باہم مل کر

یہ فیصلہ کیا اب کانگریس اور لیگ کے جھنڈے کے نیچے جگہ جگہ جلسے منعقد ہونے چاہیں تاکہ مجوزہ اصلاحات کی حمایت میں رائے عامہ کو بیدار کیا جائے۔ چنانچہ ہر صوبے میں نہایت پُر امن طریقے سے جلسوں کا انعقاد ہونے لگا۔ اور عوام نے بڑی گرمی جوشی کے ساتھ ”میثاق لکھنؤ“ کی حمایت کی۔ تاراجند لکھتے ہیں۔ ”میثاق لکھنؤ“ اس تھیوری کا بھرپور جواب تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ان کے مذہبی اختلافات کی وجہ سے کسی طرح بھی اتفاق ممکن نہیں ہے۔ میثاق نے یہ ثابت کر دیا کہ کوئی لائفک، قطعی یا ناممکن دیوار حائل نہیں ہے۔ جسے باہمی تعاون، شعور اور سمجھ کی بلندی سے عبور نہ کیا جائے۔ ۷۱

ایک طویل عرصے تک مسلم لیگ نے ملک میں سیاسی و آئینی اصلاحات، نیز ملک کی وحدت و سالمیت برقرار رکھنے کے لئے کانگریس کے ساتھ اشتراک و تعاون کیا۔ اس طرح کانگریس اور مسلم لیگ کی مشترکہ کوششوں سے ہندوستانی عوام کے اندر بیداری اور خود اعتمادی کی ایک نئی روح پیدا ہوئی۔ لیکن سیاسی اعتبار سے یہی زمانہ کانگریس اور لیگ کے اختلافات و انتشار کا زمانہ تھا۔ کچھ عرصے کے بعد دونوں جماعتوں کے مابین اختلافات پیدا ہونے لگے۔ اس زمانہ میں ہندو مسلمانوں کی فرقہ وارانہ کشیدگی سے کانگریس کی طاقت کو ایک کاری ضرب لگی۔ کانگریس کی سیاسی جدوجہد میں مسلمانوں کے تعاون کی اصل وجہ خلافت کا مسئلہ تھا۔ لیکن ۱۹۲۲ میں جب ترکوں نے خود ہی خلافت کا خاتمہ کر دیا تو مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ کانگریس سے علیحدہ ہو کر مسلم لیگ کی نئی تشکیل میں منہمک ہو گیا۔ اب تک مسلم لیگ ہندو مسلم اتحاد کے لئے کوشاں تھیں۔ جب ۱۹۲۷ میں انگریزی حکومت نے ہندوستان کے آئین کا مستقبل پیش کیا تو اس میں مسلمانوں کے سیاسی حقوق کو نظر انداز کرتے ہوئے علیحدہ انتخاب کو مسترد کر دیا۔ مسلمانوں نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ یہیں سے دونوں سیاسی جماعتوں میں کشمکش شروع ہوئی جا آگے وسیع ہوتی گئی۔ پھر نہرو رپورٹ کی اشاعت کے بعد مسلم لیگ نے صرف مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کو اپنا نصب العین بنالیا اور آہستہ سیاسی آزادی کی اجتماعی جدوجہد سے اپنے آپ کو علیحدہ کر لیا۔

## علامہ اقبال کی سیاست سے دلچسپی

یہی وہ زمانہ تھا جب علامہ اقبال نے عملی سیاست میں قدم رکھا اور جلد ہی اپنے فکرو تدبر کے ذریعہ معمولی سیاست سے اوپر اٹھ کر عالمی سیاست اور انسانیت کے بارے میں سوچنے لگے۔ اور تقریباً بارہ سالوں یعنی اپنی وفات (۱۹۳۸) تک نہایت سرگرمی اور مستعدی کے ساتھ اس میں رہنمائی فرماتے رہے۔ ان کی سیاسی دلچسپیوں کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ اور اس میں صوبہ پنجاب اور کل ہند سیاست کے علاوہ عالمی سیاست بھی ان کے فکرو عمل کا مرکز بنی رہی۔ مزید یہ کہ علامہ اقبال کی سیاست وقتی، ہنگامہ آرائی اور مصالحتی بنیادوں پر قائم نہ تھی۔ بکران سیاسی اداروں اور جماعتوں کو جو علائقہ مڑتے جاتے ہیں اور اس فکرو بصیرت سے بھی جو اداروں اور تحریکات کے لئے غذا بہم پہنچاتے ہیں۔ ہر تحریک کے طریقہ کار پر ان کی نظر تھی۔ ہندوستان کے اہم سیاسی معاملات میں رہنمائی فرماتے رہے۔

علامہ اقبال بنیادی طور پر ایک شاعر، ایک فلسفی اور ایک مفکر تھے۔ ایک طویل عرصے تک انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعہ ہندوستانی عوام بالخصوص مسلمانوں میں آزادی اور جذبہ حریت پیدا کرنے میں اہم خدمات انجام دیں۔ اور اپنے مخصوص نظریہ فلسفہ خودی اور بے خودی کی تشہیر کے ذریعہ بنی نوع انسان کی فلاح و نجات کا نصب العین پیش کیا۔ سیاست کی پُر پیچ اور پُر خطر راہیں انھیں اپنی طرف ملتفت نہ کر سکی لیکن اس کے باوجود وہ زندگی کے کسی بھی مرحلے پر سیاست سے بے گاہ و بے تعلق نہ رہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ان کی فکر کی پنہائی میں سیاست بالخصوص اسلامی سیاست کو بھی بڑا نمایاں مقام حاصل ہے۔ شاعری کے ساتھ ساتھ سیاست وقت میں بھی خامہ فرسائی کی۔ اور نہایت توجہ و انہماک کے ساتھ اس میں حصہ لے کر ارض وطن کے پیچیدہ مسائل کے حل و عقد کے لئے گہری دلچسپی کا اظہار کیا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ علامہ اقبال شروع سے ہی ہندوستان کے سیاسی حالات سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار وقتاً فوقتاً کرتے رہے ہیں۔ نیا شوالہ، ترانہ ہندی، تصویر درد اور صدائے درد جیسی نظمیں، جو آپ کی ابتدائی دور کی شاعری سے تعلق رکھتی ہیں، اور جو سفر یورپ (۱۹۰۵) سے قبل لکھی گئی ہیں، میں جن خیالات کا اظہار ملتا ہے، ان میں ان کے سیاسی افکار کا پرتو نظر آتا ہے۔ ان نظموں کا اصل محرک ہی وہ سیاسی خلفشار اور انتشار تھا جو ہندوستان کے سیاسی افق پر رونما ہو رہے تھے۔ ہندو مسلم اتحاد، متحدہ قومیت، وطنیت، سیاسی اعتبار سے بلند

ہونے کی خواہش اور مذہب و ملت کی تفریق مٹانے کا جذبہ اس دور کی شاعری کے اہم موضوعات ہیں۔ قیام یورپ کے دوران مغربی تہذیب کے مشاہدے اور مغربی فکر و فلسفہ کے عمیق مطالعے نے ان کے خیالات و نظریات میں اہم تبدیلیاں پیدا کیں۔ اور ان پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ اپنی ذاتی منفعت اور قومی مفاد کے لئے جس قسم کی وطنیت اور قومیت پر زور دیا جا رہا ہے، اور اس کی جو پرستش کی جا رہی ہے، اس کا نتیجہ بالآخر تباہی کے علاوہ اور کچھ نہ ہوگا۔ مولانا عبد السلام ندوی لکھتے ہیں۔

”قیام یورپ سے پہلے علامہ اقبال کے خیالات مادیت کی طرف

مائل تھے۔ انگلستان میں بسنے کے بعد ان کا رجحان روحانیت کی

طرف ہو گیا۔ اس لئے انھوں نے انسانی اخوت کی بنیاد وطنیت کے

بجائے روحانی ملت پر رکھی۔“ ۱۸

علامہ اقبال کے اس قلبی اور فکری و ذہنی انقلاب کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے ہندوستان کے ملکی قومیت کی بنیاد پر ہندو مسلم اتحاد سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ اس کا ثبوت ان کی تحریروں میں موجود ہے۔ چنانچہ منشی غلام قادر فرخ کے نام اپنے مکتوب محررہ ۲۸ مارچ ۱۹۰۹ میں انھیں خیالات کا اظہار کیا ہے۔

”میرا یہ نظریہ رہا ہے کہ اس ملک ہندوستان سے مذہبی اختلافات

اٹھ جانے چاہئیں۔ اور میں اب بھی اپنی نجی زندگی میں اسی اصول پر

کار بند ہوں۔ مگر اب میں سوچتا ہوں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے

لئے بہتر یہی ہے کہ وہ اپنا اپنا قومی تشخص ایک دوسرے سے الگ

برقرار رکھیں۔ ہندوستان کے لئے ایک مشترکہ قومیت کا تصور

بجائے خود نہایت حسین اور شاعرانہ کشش کا حامل ہے، تاہم

موجودہ حالات اور دونوں قوموں کے نادانستہ رجحانات کے پیش

نظر وہ ناقابل عمل ہے۔“ ۱۹

اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہندو اور مسلمانوں کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ اپنا اپنا قومی ولی

تشخص علیحدہ علیحدہ خطوں پر برقرار رکھیں۔ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مختلف مذاہب اور اقوام کے لوگ آباد ہیں، اس طرح کا نظریہ قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کی شاعری میں وطنیت اور قومیت کے عناصر کم سے کم ہوتے گئے۔ اس کا جواز پیش کرتے ہوئے گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں۔

”عام طور پر کہا جاتا ہے کہ سفر یورپ کے بعد ہندوستان کے لئے اقبال کا جذبہ محبت سرد پڑ گیا۔ ترانہ ہندی کی جگہ ترانہ ملی نے لے لی۔ وہ مشترکہ قومیت اور قومی تہذیب کے داعی نہ رہے۔ یا ایک نقاد کے الفاظ میں وہ ”فرقہ پرست اور کٹر مذہبی مفکر بن گئے۔ اس قسم کے اعتراض اقبال کی شاعری پر عموماً کئے جاتے ہیں اور شاید کیے جاتے رہیں گے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سفر یورپ کے دوران ان کے وطنی نظریات میں جو تبدیلی آئی، وہ ان کے شعور کے ارتقائی وجہ سے تھی۔ اس کے بعد ان کا ذہنی افق وطن اور قوم کے محدود دائرے تک محدود نہ رہا۔ ان کے سامنے اب کسی ایک ملک کا مسئلہ نہ تھا، بلکہ ان کی نظر انسان، کائنات اور خدا کے باہمی تعلق کے ابدی سوال پر پڑنے لگی تھی۔“ ۲۰

دراصل علامہ اقبال کو ایک ایسے اخلاقی نظام اقدار کی تلاش تھی جو نسل و نسب، رنگ و خون اور جغرافیائی حدود و قیود سے بالاتر ہو اور جس میں تمام بنی نوع انسان کی فلاح و نجات کا نصب العین شامل ہو۔ یہ آفاقی اصول انھیں اسلامی تعلیمات میں نظر آیا۔ یورپ سے واپسی کے بعد متحدہ قومیت کے بجائے مسلم قومیت کا تشخص، مسلمان بالخصوص مسلمانان عالم کی ملی انفرادیت کی بقاء و تحفظ اور عالمگیر برادری کے انسانیت پر مقاصد کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنالیا۔

یہ امر بھی خصوصی دلچسپی کا موضوع ہے کہ علامہ اقبال نے سیاست کی خاردار وادی میں کب قدم رکھا۔ ”اقبال کا سیاسی کارنامہ“ کے مصنف محمد احمد خاں ”مسلم لیگ برٹش کمیٹی لندن“ کی رکنیت کو علامہ اقبال کا عملی سیاست سے پہلا تعلق قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

”اقبال کے قیام انگلستان کے زمانے کا ایک اہم واقعہ یہ ہے کہ وہ ”برٹش کمیٹی آل انڈیا مسلم لیگ“ کے رکن بن گئے۔ یہی ان کا عملی سیاست سے پہلا تعلق ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ملک کے اندر ابتدائے بیسویں صدی میں جو حالات پیدا ہو گئے تھے، ان کا علامہ اقبال پر بحر حال اثر ہوا۔ ”آل انڈیا مسلم لیگ برٹش کمیٹی“ نے ہندوستانی سیاست کے متعلق وہی نقطہ نظر اختیار کیا جو آل انڈیا مسلم لیگ کا تھا۔ اس ادارے کی اہمیت یوں اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ سید امیر علی کی قیادت میں اس ادارے نے ”منٹو مارلے اصلاحات“ کے سلسلہ میں مسلم نقطہ نظر کو انگلستان کے ارباب اقتدار کے سامنے پیش کیا۔ اس لحاظ سے اقبال کا اس ادارے سے تعلق ان کی ابتدائی سیاسی زندگی کا اہم واقعہ شمار کیا جاسکتا ہے۔“ ۲۱

علامہ اقبال کے تمام سیرت نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ ۱۹۲۶ء میں عملی سیاست میں آئے جب انھوں نے پنجاب لچس لٹو کونسل کے لئے انتخاب میں حصہ لیا۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ ”مفکر پاکستان“ کے مصنف محمد حنیف شاہد کی تحقیق کے مطابق ”علامہ اقبال نے ۱۹۰۵ء میں عملی سیاست میں قدم رکھا“ ۲۲ علامہ اقبال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ تشریف لے گئے جہاں آپ کے رفیق شیخ عبدالقادر قیام پذیر تھے۔ ۱۹۰۵ء میں ہی مرزا جلال الدین بھی لندن میں حصول تعلیم کی غرض سے اپنے قیام کے آخری دنوں میں علامہ اقبال کے ساتھ ایک ہی مقام پر مقیم تھے۔ اور غائبانہ طور پر علامہ اقبال سے متعارف ہو چکے تھے۔ لندن میں چند محبت وطن اور اسلام دوست مسلمانوں نے اپنی آزادی اور ملی تشخص ے لئے ”پان اسلامک سوسائٹی“ کے نام سے ایک نیم سیاسی انجمن قائم کر رکھی تھی۔ لندن پہنچنے پر علامہ اقبال بھی اس سے وابستہ ہو گئے۔ چنانچہ مرزا جلال الدین اس ضمن میں رقم طراز ہیں۔

”میں سیاسی مسائل میں ڈاکٹر صاحب کا ہم خیال تھا۔ ان کی طرح میرا بھی یہی ایمان تھا کہ مسلمان کسی دوسری سیاسی جماعت

میں مدغم ہو کر اپنی ملی حیثیت کھودینے کے بجائے اپنی سیاسی تنظیم کے لئے خود کوشش کریں۔ چنانچہ اپنے زمانہ طالب علمی میں ہم نے لندن میں انھیں کے پیش نظر ”پان اسلامک سوسائٹی“ کے نام سے ایک نیم سیاسی انجمن قائم کر رکھی تھی جس کے جزل سیکریٹری سر عبداللہ سہروردی تھے اور سر سلطان احمد اور میں جوائنٹ سیکریٹری تھے۔ میری واپسی کے بعد جب اقبال وہاں پہنچے تو یہ سوسائٹی قائم تھی، اقبال اس سے منسلک ہو گئے۔“ ۲۳

تعلیم کی تکمیل کے بعد علامہ اقبال جب وطن واپس آئے تو ڈھیر سال تک پروفیسر بھی رہے اور پیرسٹر بھی۔ کچھ دنوں کے بعد انھوں نے پروفیسری چھوڑ کر صرف پیرسٹری اختیار کر لی۔ تاہم اس دوران وہ سیاست سے بالکل بے گانہ و بے تعلق نہ رہے۔ اور سیاست سے جو تعلق لندن میں ”مسلم لیگ برٹش کمیٹی“ اور ”پان اسلامک سوسائٹی“ کے توسط سے قائم ہو چکا تھا، وہ یہاں بھی برابر جاری رہا۔ اس دوران پنجاب پراونشل مسلم لیگ کا قیام عمل میں آچکا تھا۔ جب علامہ اقبال ۱۹۰۸ میں وطن تشریف لائے تو اس میں شامل ہو گئے۔ پنجاب پراونشل مسلم لیگ میں علامہ اقبال کی شمولیت کا ذکر کرتے ہوئے مرزا جلال الدین لکھتے ہیں۔

تعلیم سے فارغ ہو کر جب واپس آئے تو صوبائی مسلم لیگ کا قیام عمل میں آچکا تھا۔ اس کے صدر مولوی شاہ دین مرحوم تھے۔ سر شقیق سیکریٹری تھے۔ اور میں اسٹنٹ سیکریٹری تھا۔ اقبال آئے تو قدرتی طور پر مسلم لیگ کی جاذبیت نے انھیں اپنی طرف متوجہ کیا اور وہ بھی ہمارے ساتھ شریک ہو گئے۔ ۲۴

اس طرح علامہ اقبال کی سیاسی زندگی کے ایک نہایت ہی اہم ترین واقعہ کی تفصیلات کا ذکر قبل ازیں آچکا ہے۔ ”علاوہ ازیں تقسیم و تینخ بنگال، میثاق لکھنؤ، رولٹ ایکٹ اور ترک موالات کے سلسلے میں علامہ اقبال کے بیانات اور تحریریں ان کی سیاسی زندگی کا واضح ثبوت ہیں۔“ ۲۵

علامہ اقبال کو وقتی سیاست سے کوئی علاقہ نہیں تھا۔ ان کے سامنے سیاست کا ایک واضح مصب العین تھا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ اپنے زمانے کے جن سیاسی مسائل کا حل چاہتے تھے، اس کے متعلق انھوں نے اپنے کچھ مخصوص نظریات قائم کئے تھے۔ اور یہ نظریات وہ فلسفیانہ اساس فراہم کرتے ہیں جن پر عمل پیرا ہو کر سیاسی مسائل کے حل کے لئے کوشش کرنی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ فلسفہ و سیاست پر ان کا وسیع مذہبی سطح نظر حاوی تھا۔ دنیا کے ہر مسائل کو خواہ اس کا تعلق انسان کی مادی زندگی سے ہو یا روحانی زندگی سے، مذہبی تناظر میں حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مسلم لیگ میں ان کی شمولیت اسی نصب العین کے پیش نظر تھی کہ ”مسلمان کسی دوسری سیاسی جماعت میں مدغم ہو کر اپنی ملی حیثیت کھودینے کے بجائے اپنی سیاسی تنظیم کے لئے خود کوشش کریں۔“ ۲۶ رفتہ رفتہ وہ پنجاب مسلم لیگ کے معتمد، پھر آل انڈیا مسلم لیگ (لاہور) کے جزل سیکریٹری اور آخر میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر منتخب ہوئے۔ ان ذمہ داریوں کے ساتھ سیاست میں ان کا دائرہ وسیع ہوتا گیا۔ اس طرح انھیں مسلم لیگ کے فلیٹ فارم سے ہندوستانی سیاست بالخصوص مسلم سیاست میں نمائندگی کرنے کا موقع مل گیا۔ یہی ان کی سیاسی زندگی کا اہم ترین پہلو ہے۔

### عملی سیاست میں شمولیت اور پنجاب اسمبلی میں علامہ اقبال کا کردار

ہندوستانی مسلمانوں کی فکری رہنمائی کرنے کے باوجود علامہ اقبال ۱۹۲۶ تک باقاعدہ طور پر سیاست سے وابستہ نہیں رہے۔ اس دوران انھوں نے مسلم سیاست کا محض مطالعہ کیا تھا۔ کسی ادارے سے ان کی وابستگی فکری و نظریاتی بنیادوں پر قائم تھی۔ لیکن وہ دور بھی آگیا جب انھیں عملاً وادی سیاست میں قدم رکھنا پڑا۔ قوم کی مشکلات اور ملک کے سیاسی حالات کے پیش نظر انھوں نے عملی سیاست میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا۔ اس موقع پر ایک تحریری بیان میں انھوں نے اس کا جواز پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”مسلمانوں کے کو معلوم ہے کہ میں اب تک اس قسم کے

مشاغل سے بالکل علیحدہ رہا۔ محض اس لئے کہ دوسرے لوگ یہ کام

انجام دے رہے تھے۔ اور میں نے اپنے لئے دوسرا دائرہ کار منتخب

کر رکھا تھا۔ لیکن اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ میں اپنا حلقہ



عمل قدرے وسیع کروں۔ شاید میرا نا چیز وجود اس ملت کے لئے  
زیادہ مفید ہو سکے جس کی خدمت میں میری زندگی کے لیل و نہار  
گزرے ہیں۔ ۲۷

اس طرح ایک انتخابی تقریر میں ممبر کے صفات اور نمائندگی کے فریضے کی تشریح ان الفاظ میں کی

ہے۔

ممبر کا سب سے بڑا وصف یہ ہونا چاہیے کہ ذاتی اور قومی منفعت کی  
فکر کے وقت اپنے شخص مفاد کو قربان کر دے۔ میں آپ کو یقین  
دلاتا ہوں کہ میں کبھی بھی اپنے مفاد کو قوم کے مصالح کے مقابلے  
میں ترجیح نہیں دوں گا۔ ۲۸

یہی وہ موقف تھا جہاں سے علامہ اقبالؒ عملی سیاست میں قدم رکھتے ہیں اور اسے وقت کی ایک اہم  
ضرورت قرار دیتے ہیں۔ ۱۹۲۶ء میں پنجاب لچس لٹو کونسل کے ممبر منتخب ہوئے اور تقریباً تین سالوں تک  
اس کے رکن بنے رہے۔ اپنے دور رکنیت جہاں انھوں نے حکومت کی پالیسی پر ناقدانہ نظر ڈالی، وہیں  
متعدد عوامی مسائل کے لئے بعض بہت اہم اور نتائج کے اعتبار سے بہت ہی دور رس تجاویز پیش کیں۔  
انھوں نے ہر ایسے مسئلے میں گہری دلچسپی دکھائی جس کا تعلق عوام اور مسلمانوں کے محافظت اور ترقی سے تھا۔  
پنجاب لیٹو کونسل میں ان کے کردار کے بارے میں عاشق حسین بٹالوی لکھتے ہیں۔

اقبالؒ ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۰ء تک پنجاب لچس لٹو کونسل کے رکن  
رہے۔ یہ تین سال انھوں نے یونینسٹ پارٹی کے اندر رہ کر اس  
جماعت کے طریق کار کو بہ غور دیکھا۔ شہری دیہاتی چیقلش لچس لٹو  
کونسل کے اندر اسی پارٹی نے پیدا کی تھی۔ اور پھر اس چیقلش نے  
صوبے کی پوری آبادی کو اپنی پلیٹ میں لے لیا تھا۔ اقبالؒ سے یہ تمام  
باتیں پوشیدہ نہ رہ سکتی تھیں۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں  
کہ اقبالؒ ایسے بلند پایہ مفکر، فلسفی اور شاعر کو صوبے کی لچس لٹو کونسل

میں نہیں جانا چاہیے تھا۔ یہ اعتراض اپنی جگہ درست ہے۔ لیکن میری ناچیز رائے ہی کہ اگر اقبال کونسل کے اندر بیٹھ کر یونینسٹ پارٹی کے طرز عمل کو بہ چشم خود ملاحظہ نہ کرتے تو شاید ان کے ہاتھوں وہ کارنامہ سرانجام نہ پاسکتا۔ جو قدرت نے ان کی زندگی کے آخری دو برسوں میں ان کے لئے مقدر کر رکھا تھا۔ ۲۹

پنجاب لچس لیٹو کونسل میں علامہ اقبال کو کسی حلقے یا جماعت کی حمایت حاصل نہیں تھی۔ لیکن وہ اپنی سوچ کا برملا اظہار کرتے رہے۔ مجلس متقنہ میں انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کے مفاد کو مقدم رکھا اور اسے ترجیح دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ پوری یونینسٹ پارٹی جسے کونسل میں اکثریت حاصل تھی، ان کے خلاف ہو گئی۔ تاہم علامہ اقبال نتائج سے بے پروا ہو کر اپنے خیالات کا اظہار کرتے رہے اور مختلف تجاویز پیش کرتے رہے۔ اگرچہ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال ”صوبے کے عوام کی فلاح و بہبود کے لئے کونسل میں ان کی تقریریں بہ حیثیت مجموعی ویلا ثابت ہوئیں یا نقار خانے میں طوطی کی آواز۔“ ۳۰ تاہم علامہ اقبال کونسل میں مسلمانوں کی بہبودی کے لئے مختلف تجاویز پیش کرنے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کے مفادات کو ہر چیز پر فوقیت دی۔ وہ ہندوؤں کی ذہنیت کو سمجھتے تھے۔ ان کی نام نہاد قومی تجاویز کے پس پردہ مقاصد سے بخوبی آگاہ تھے۔ اس لئے ان کی تردید کے لئے کھل کر بات کرتے تھے۔ پنجاب لچس لیٹو میں ان کی کارکردگی کا جائزہ لیتے ہوئے محمد احمد خان رقم طراز ہیں۔

”صوبے کی معاشی بد حالی، غریبوں کی مالی امداد بزرگان دین کی توہین کا انسداد، امتناع شرارت نوشی، شمشیر کی آزادی، یونانی و آریویدک طریقہ علاج کی ہمت افزائی، دیہات کی بہتر صفائی، عورتوں کی طبی امداد، جبری تعلیم کا نفاذ، مسلم تعلیمی اداروں کی بہتر مالی امداد، محصول فوتی کے نفاذ، محصول آمدنی کو صوبوں کی سپرد کرنے کی تجویز، اونچی تنخواہوں میں تخفیف، صوبے کی صنعت کے مسائل۔ ان تمام مسائل پر ڈاکٹر صاحب نے اپنے زمانہ رکنیت کونسل میں وقتاً فوقتاً

بڑے سلجھے ہوئے انداز میں اظہار خیال کیا۔ لیکن جن مسائل کو آپ نے بڑے زور شور کے ساتھ پیش کیا وہ محاصل خصوصاً لگان کی تحفیف اور مسلمانوں کی تعلیم پستی اور مسلم مدرس کے ساتھ نا انصافی کے مسائل تھے۔“ ۳۱

اس طرح علامہ اقبال نے کونسل کی رکن کی حیثیت سے قابل ذکر خدمات انجام دیں۔ کونسل کی تین سالہ رکنیت سیاسی اعتبار سے ان کے لئے بہت مفید اور کارآمد ثابت ہوئی۔ اس سے ان کی آئندہ سیاسی زندگی اور فکر کا رخ متعین ہوا۔ اور انھیں ہندوستان کی قومی سیاست میں بھرپور حصہ لینے کا موقع مل گیا۔ اور جلد ہی اپنی محنت قابلیت اور شہرت کی وجہ سے اس قدر سیاسی وقار حاصل ہو گیا کہ پنجاب کی صوبائی مسلم لیگ کے سیکریٹری مقرر کر دیئے گئے۔ یہی ان کی سیاسی زندگی کا روشن پہلو ہے۔

### ہندوستانی سیاست کے تئیں علامہ اقبال کا موقف اور تجاویز دہلی

جہاں تک علامہ اقبال کی سیاسی سرگرمیوں کا تعلق ہے، صرف پنجاب لچس لٹو کونسل تک ہی اپنے آپ کو محدود نہیں رکھا۔ بلکہ اس سے قطع نظر ہندوستان کے سیاسی افق پر رونما ہونے والے حالات و واقعات بھی ان کی فکر و نظر کا توجہ بنے رہے۔ عام سیاسی فلیٹ فارم سے اور مسلم لیگ کے رکن کی حیثیت سے انھوں نے نہ صرف ہندوستان کی سیاست میں بھرپور حصہ لیا۔ بلکہ ایک سماجی مفکر اور سیاسی مدبر کی حیثیت سے اس دور کے پیچیدہ مسائل کے حل و عقد کے لئے بعض اصولی اور بنیادی باتوں پر زور بھی دیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان کے حالات نہایت سرعت کے ساتھ تبدیل ہوتے جا رہے تھے۔ ہندو قومیت اور مسلم قومیت کا مسئلہ طول پکڑا جا رہا تھا۔ دونوں قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مغائرت اور کشیدگی بڑھتی جا رہی تھی۔ تحریک ترک موالات اور خلافت تحریک نے دونوں قوموں کو ایک فلیٹ فارم پر لا کھڑا کر دیا تھا۔ جس کی وجہ سے دونوں قوموں نے باہم مل کر انگریزی حکومت کے خلاف ایک محاذ قائم کر دیا تھا۔ لیکن یہ صورت حال زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکی۔ ان دونوں تحریکوں کی ناکامی اور اس کا زور کم پڑ جانے سے فرقہ وارانہ فسادات کی جو سلسلہ شروع ہوا۔ اس نے نہ صرف دونوں قوموں کے سیاسی نقطہ نظر کو نہ صرف وسیع کر دیا، بلکہ ان دونوں کے بیچ تعلقات کشیدہ ہوتے گئے۔ اس صورت حال سے ملک کے

دانشوروں کو سخت تکلیف اور رنج پہنچ رہا تھا۔ مسلمان علیحدہ انتخاب (جو پہلی مرتبہ انھیں منٹو مارلے اصلاحات ۱۹۰۹ء کے تحت حاصل ہوئے تھے اور جسے بعد میں کانگریس نے بھی میثاق لکھنؤ میں تسلیم کر لیا تھا) پر زور دے رہے تھے۔ جب کہ ہندوؤں کی تمام تر کوشش اس کو ختم کرانے اور مخلوط انتخاب از سر نو رائج کرانے میں تھی۔ سربراہ آئندہ مسلم رہنما اور اعتدال پسند ہندو لیڈر اس فرقہ وارانہ منافرت اور مناقشت کا کوئی مستقل اور پائیدار حل تلاش کرنا چاہتے تھے تاکہ ملک کی فضا مکدر نہ ہونے پائے اور ملک میں امن و امان برقرار رہے۔

ان نامساعد حالات میں مسٹر محمد علی جناح فرقہ وارانہ کشیدگی کو دور کرنے اور ہندو مسلم مفاہمت کے پیش نظر ۲۰ مارچ ۱۹۲۷ء کو دہلی میں مسلم رہنماؤں کا ایک اجلاس طلب کیا۔ جس میں ہندوستان کے سربراہ آئندہ اور مختلف انخیال لیڈروں نے شرکت کی۔ مسٹر محمد علی جناح نے خود اس اجلاس کی صدارت کی ملک کی بگڑتی ہوئی سیاسی صورت حال، ہندو مسلم کشمکش اور جداگانہ انتخاب کے متعلق ہندو لیڈروں کے رویہ جیسے اہم امور و معاملات اس اجلاس میں بحث و تجویز کا موضوع بنے رہے۔ کافی غور و خوض کے بعد اجلاس کے آخر میں مندرجہ ذیل تجاویز اتفاق رائے سے منظور ہوئیں۔

”(۱) صوبہ سندھ کو احاطہ بمبئی سے الگ کر کے ایک جداگانہ صوبہ بنادیا جائے

(۲) شمالی مغربی صوبہ سرحد اور بلوچستان میں دیگر صوبجات ہند کی طرح اصلاحات

رائج کر دی جائیں

(۳) مرکزی اسمبلی میں مسلمانوں کی نمائندگی ایوان میں ۳/۱۰ تعداد سے کم نہ ہو

(۴) پنجاب اور بنگال کی مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کی نمائندگی ان کی آبادی کے

تناسب سے مقرر کی جائے

(۵) مسلمانوں کی اقلیت کے صوبوں میں ان کا وٹج برقرار رکھا جائے تو مسلمان

ہندوستان کے مرکز اور تمام صوبوں میں مخلوط انتخاب قبول کرنے پر تیار ہیں۔“ ۳۲

یہ تجاویز جو ”تجاویز دہلی“ کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں مزید اس بات کی وضاحت کی گئی تھی کہ

ہندو اکثریت صوبوں میں جو پانگ مسلم اقلیت کو حاصل ہے، وہی پانگ مسلم اکثریت صوبوں سرحد اور

بلوچستان میں ہندو اقلیت کو دیا جائے گا۔ مسلمان علیحدہ انتخاب سے اسی صورت میں دست بردار ہو سکتے ہیں جب ان کے تمام مطالبات کو کئی طور پر قبول کیا جائے۔ مسٹر محمد علی جناح نے ۲۹ مارچ ۱۹۲۷ء کو ان تجاویز کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اس پیشکش کا جو نتائج کے اعتبار سے بڑی دور رس ہے، سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ جداگانہ نیابت سے چھٹکارا پانے کا صرف یہی ایک حل ہے کہ دونوں قومیں اپنے اپنے حقوق و واجبات میں سے کچھ حصہ ترک کرنے پر بہ خوشی رضا مند ہو جائیں۔ اور مجھے امید ہے کہ ان تجاویز پر رواداری اور فراخ دلی سے غور کیا جائے گا۔ جہاں تک طریق انتخاب کا تعلق ہے۔ وہ بجائے خود مقصود بالذات نہیں۔ انتخاب جداگانہ رہے تو کیا اور مخلوط ہو تو کیا۔ مقصد صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کو اپنے قومی حقوق اور اپنی قومی ہستی کے تحفظ و بقا کا پورا یقین ہو جانا چاہیے۔ اور انھیں اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ اکثریت محض اپنی تعداد کے بل بوتے پر ان کے حقوق پامال نہیں کر سکے گی۔ اور اس بات کا یقین ہو جائے کہ ہندوستان میں مکمل ذمہ دارانہ قومی حکومت قائم ہونے تک کا جو درمیانی وقفہ ہے۔ اس میں وہ اکثریت کے جو رواج و استبداد سے بالکل محفوظ رہیں گے۔ اس لئے اس سارے قضیے کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اقلیتوں کو ان کے حفظ و بقا کا کیونکر اطمینان دلایا جائے۔ مذکورہ بالا تجاویز مرتب کرتے وقت یہی نقطہ ہمارے پیش نظر تھا۔“ ۳۳

مئی ۱۹۲۷ء میں مسٹر سری نواس آننگر کی صدارت میں آل انڈیا کانگریس کے اجلاس میں مسٹر جناح کی تجویزوں کو منظوری دے دی گئی۔ اور دسمبر ۱۹۲۷ء میں ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی زیر صدارت کانگریس کے اجلاس میں اسے آخری شکل دے دی گئی۔ بعد میں مسلم لیگ نے بھی ان تجویزوں پر اپنی مہر

توثیق ثبت کردی۔ بیشتر ہندو اور چند مسلمان لیڈروں نے اسے ہندوستان کی آئینی تاریخ اور ہندو مسلم مفاہمت کے لئے خوش آئند قرار دیا۔ بقول پنڈت موتی لال نہرو ”ملک میں اس وقت جو افسوسناک فرقہ وارانہ کشیدگی پیدا ہو چکی ہے ان کو دور کرنے کے لئے ان تجاویز سے بہتر اور کوئی نسخہ نہیں ہے۔“ ۳۴ مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی بھی اس تجاویز کے سرگرم حامی تھے۔ جب کہ مسلم رہنماؤں کی اکثریت اس کے خلاف تھی۔ سر محمد شفیع صدر پنجاب صوبائی مسلم لیگ اور ان کے ہمناؤں نے اسے قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا۔

جہاں تک علامہ اقبال کا تعلق ہے، اس تجاویز سے انھیں صریحاً اختلاف تھا۔ علیحدہ انتخاب سے دست برداری انھیں کسی صورت میں قابل قبول نہیں تھی۔ بلکہ اسے مسلمانان ہند کی سیاسی زندگی کے لئے ناگزیر خیال کرتے تھے۔ انھوں نے اپنے ان خدشات کا اظہار کیا جو اس کی دست برداری کی صورت میں رونما ہو سکتی ہے۔ تجاویز دہلی پر اظہار خیال کرنے کے لئے مئی ۱۹۳۷ء کو پنجاب پراونشل مسلم لیگ کا اجلاس منعقد ہوا۔ جس میں علامہ اقبال نے علیحدہ انتخاب کی حمایت اور مخلوط انتخاب کے نتائج و عواقب کے سلسلے میں درج ذیل بیانات دیئے۔

”ملک کی موجودہ سیاسی حالات میں جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب کے ذریعہ مرکزی مجلس وضع قوانین اور صوبوں کی مجالس وضع قوانین باشندگان ہند کی حقیقی نمائندہ مجالس بن سکتی ہے۔ حلقہ ہائے انتخاب کی علیحدگی ہی سے باشندوں کے جائز حقوق و فوائد محفوظ رہ سکتے ہیں اور اسی صورت میں فرقہ وارانہ کشمکش دور ہو سکتی ہے۔ جو وقتاً فوقتاً پیش آتی رہتی ہے اور جو مخلوط و مشترک حلقہ ہائے انتخاب سے پیدا ہوگی۔ اس لئے لیگ کی یہ قطعی رائے ہے کہ جب تک اقلیتوں کے حقوق کی موثر حفاظت کا انتظام نہ ہو اس وقت مسلمان فرقہ وارانہ حلقہ ہائے انتخاب کو دستور ہند کے ایک اساسی جزو کو قائم رکھنے پر لازماً مصرر ہیں گے۔“ ۳۵

ہندو مسلم اتحاد علامہ اقبال کا سیاسی موقف تھا۔ بلکہ انھوں نے اپنی ابتدائی دور کی شاعری اور بعض بیانات کے ذریعہ اس کی اہمیت اور ضرورت پر زور بھی دیا تھا۔ خود ان کے لفظوں میں ”میں سب سے پہلا ہندوستانی ہوں جس نے ہندو مسلم اتحاد کی اہمیت و ضرورت کا احساس کیا اور میری ہمیشہ سے آرزو ہے کہ اتحاد مستقل حیثیت اختیار کر لے لیکن مخلوط انتخاب حلقہ جات ہائے انتخاب کے اشتراک کے لئے موزوں نہیں“ ۶۳ علیحدہ انتخاب کو مسلمانوں کے سیاسی حقوق اور قومی زندگی کے لئے جزو لاینفک تصور کرتے تھے۔ انھوں نے نہایت ہی صاف لفظوں میں اس بات کی وضاحت کی کہ علیحدہ انتخاب کے ذریعہ ہی مرکز اور صوبوں میں دونوں قوموں کی نمائندگی موثر طریقے سے ہو سکتی ہے۔ اور ان کے جائز حقوق و مطالبات کا پاس و لحاظ رکھا جاسکتا ہے۔ جب تک مسلمانوں کو ان کے سیاسی حقوق کی محافظت کی طرف سے اطمینان نہ دلایا جائے اس وقت مسلمان اے دستور ہند کے اہم جزء کی حیثیت اس کی حمایت کرتے رہیں گے۔ اس قرارداد پر آپ نے مزید تبصرہ کرتے ہوئے کہا موجودہ حالات میں مخلوط انتخاب کسی طرح موزوں نہیں، بلکہ اس سے فرقہ وارانہ کشمکش پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ آپ نے ہندو لیڈروں کے رویہ پر اظہار افسوس کرتے ہوئے کہا کہ ”مسلمان تعداد میں کم ہیں، اقتصادی حیثیت سے پیچھے ہیں۔ تعلیم میں پسماندہ ہیں۔ ویسے بڑے بھولے بھالے ہیں۔ حکومت انھیں آسانی سے چکنی چڑی باتیں کر کے پھسلا لیتی ہے۔ ہندو انھیں پھسلا لیتے ہیں۔ میں حیران ہوں کہ ہندوؤں نے یہ ذہنیت کیوں اختیار کی اور یہ اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوؤں کی ذہنیت ہے۔ اور اگر کوئی وجہ نہ ہوتی تو میں کہتا ہوں کہ تنہا اسی وجہ سے حلقہ ہائے انتخاب الگ رکھے جائیں“ ۶۴ آخر میں مسلمانوں کو آگاہ کرتے ہوئے کہا کہ اس وقت مسلمانوں کو آپسی اتحاد اور کامل تنظیم کی ضرورت ہے۔ ایک طرف ہندوؤں کی ریشہ دوانیاں ان کے خلاف ہیں، دوسری طرف حکومت کی موجودہ سیاسی سرگرمیاں ان کے خلاف ہیں۔ اس موجودہ نازک صورت حال سے عہدہ بر آہونے کی صرف یہی ایک صورت ہے کہ مسلمان اپنے پیروں پر کھڑے ہو جائیں۔ اپنے اندر خود اعتمادی پیدا کریں۔ تاکہ وہ اپنے خلاف ہونے والی سازشوں اور ریشہ دانیوں کا مردانہ وار مقابلہ کر سکیں۔

### سائمن کمیشن

سائمن کمیشن انھیں دنوں اس امر کی تحقیقات کے لئے کہ آیا ہندوستان اصلاحات کی دوسری قسط

حاصل کرنے کا مستحق ہے یا نہیں۔ برطانوی حکومت نے سر جان کمیشن کی قیادت میں ایک کمیشن کے تقرر کا اعلان کیا جسے ”سائنس کمیشن“ کہتے ہیں۔ اس کمیشن کا کام ملک کی مختلف سیاسی و سماجی اداروں کا نقطہ نظر معلوم کر کے ہندوستان کی آئندہ آئینی اصلاحات کے متعلق پارلیمنٹ کو سفارسات پیش کرنا تھا۔ اس سات رکنی کمیشن میں سب ارکان انگریز تھے۔ اس میں کسی ہندوستانی کو نمائندگی نہیں دی گئی تھی۔ حکومت کے اس فیصلے کے خلاف ملک کے طول و عرض میں غم و غصے کی ایک لہر دوڑ گئی۔ ملک کی تمام انتہا پسند و اعتدال پسند سیاسی جماعتوں بالخصوص کانگریس نے اپنی ناراضگی کا اظہار کیا اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی صدارت میں دسمبر ۱۹۲۷ء میں کانگریس کا جو اجلاس منعقد ہوا، اس میں سائنس کمیشن کے بائیکاٹ کا اعلان کیا گیا۔

اس کمیشن میں چونکہ کسی ہندوستانی کو شامل نہیں کیا گیا تھا، ہندوستان کے سیاسی لیڈروں کی اکثریت اسکی تشکیل پر معترض تھی۔ اس پر اپنی ناراضگی کا اظہار کیا۔ اور اس کا بائیکاٹ کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس کمیشن کے متعلق مسلم رہنماؤں میں اتفاق نہ ہو سکا۔ ایک گروہ اس کا بائیکاٹ کرنا چاہتا تھا۔ جب کہ دوسرے گروہ کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے سیاسی و قومی مفاد کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ساتھ اشتراک و تعاون کیا جائے۔ بقول محمد احمد خاں ”مقاطعہ (بائیکاٹ) کی تحریک کے حامی مسلم لیڈروں میں سب سے نمایاں نام محمد علی جوہر اور مسٹر محمد علی جناح تھے اور تعاون کے حامی رئیس اللہ ار حسرت موہانی، علامہ اقبال اور سر محمد شفیع تھے۔“ ۳۸

علامہ اقبال جو اس وقت پنجاب پراونشل مسلم لیگ کے سیکریٹری تھے اس کمیشن کے تعاون کے حق میں تھے، تاہم اس میں کسی ہندوستانی کی عدم شمولیت ان کے نزدیک غیر متوقع، مایوس کن اور تکلیف دہ ہے۔ ایک ایسے کمیشن میں جس پر ہندوستان کے آئندہ مستقبل کا فیصلہ ہونے والا ہے، میں کسی ہندوستانی نہ ہونا نہ صرف ہندوستانی نقطہ نظر سے بلکہ انگریزی زاویہ نگاہ سے بہت بڑی غلطی ہے۔ انھوں نے اپنے ایک بیان مورخہ ۹ نومبر ۱۹۲۷ء میں کہا کہ اگرچہ اس میں کسی ہندوستانی کو شامل نہ کرنا خلاف مصلحت ہے۔ تاہم اس قومی توہین کے ایک حد تک ہم خود ذمہ دار ہیں۔

”کمیشن میں کسی ہندوستانی کا نہ ہونا غیر متوقع، مایوس کن اور تکلیف

دہ ہے۔ ایک ایسے کمیشن میں، جو ہندوستان کی قسمت کا فیصلہ کرنے



والا ہے اور جس کے ہاتھ میں یہاں کے قانون اساسی کا مستقبل ہے، کسی ہندوستانی کا نہ ہونا میرے نزدیک انگریزی نقطہ خیال سے بھی ایک بہت بڑی غلطی ہے۔ لیکن ہندوستانیوں کے لئے کمیشن کی رکنیت کا دروازہ بالکل بند رہنے کے متعلق رائے دیتے وقت ملک کی موجودہ افسوسناک حالت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی مختلف اقوام کی باہمی اختلافات اور الم انگیز کشمکش کو مد نظر رکھتے ہوئے پارلیمنٹ کے لئے اور کوئی راستہ باقی نہ تھا۔ بہر حال کمیشن میں ہندوستانی ممبر نہ ہونے کے ایک بڑی حد تک ہم خود بھی ذمہ دار ہیں۔ میرے خیال میں اگر ہندوستانی ان تمام واقعات پر ایک منصفانہ نگاہ ڈالیں جو گزشتہ دو چار سال میں پیش آئے ہیں تو انھیں کمیشن سے محرومی کا راز خود بخود معلوم ہو جائے گا۔ بلاشبہ کمیشن میں کسی ہندوستانی کا نہ لیا جانا ہندوستان کے وقار پر حملہ ہے۔ لیکن یہ حملہ میرے نزدیک اس بات کا نتیجہ نہیں کہ برطانوی پارلیمنٹ کو ہندوستان کے فہم و ادراک یا دماغی قابلیت کے متعلق سوء ظن ہے، بلکہ اس کی وجہ وہ بے اعتمادی اور بدظنی ہے جو ہندوستان کی مختلف اقوام کو ایک دوسرے کے متعلق ہے۔ ۳۹

اقبال کے نزدیک کمیشن میں ہندوستانی ممبروں کی عدم شمولیت اس بات کی دلیل نہیں کہ برطانوی پارلیمنٹ کو ہندوستانی عوام کی صلاحیت اور فہم و ادراک کے متعلق کوئی شبہ ہے۔ بلکہ اس کی بنیادی وجہ وہ بدظنی اور بے اعتمادی ہے جو ہندوستان کی مختلف اقوام کو ایک دوسرے کے متعلق ہے۔ مزید برآں حکومت خود مختاری کے لئے سب سے ضروری شرط یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کے اندر ایک مشترک سیاسی نظام کے تحت مل جل کر رہنے کی صلاحیت ہو۔ لوگوں کے اندر مضبوط سیاسی اتحاد قائم ہو۔ اور یہ اتحاد دو یگانگت اس قدر راسخ ہو کہ طبقاتی مفادات نسلی، مذہبی، ذات پات اور انفرادی فلاح و بہبود کی اس میں کوئی گنجائش نہ ہو۔

بہ حالت موجودہ ہندوستانی عوام کے اندر ان عناصر کا فقدان ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ اگر کمیشن میں ہندوستانی ممبروں کو شامل کیا جاتا تو مسلمانوں کی طرف سے مسٹر محمد علی جناح اور سر علی امام کا انتخاب ہوتا۔ چونکہ یہ دونوں لیڈران مخلوط انتخاب کے حامی تھے۔ اس لئے مسلم نقطہ نظر سے یہ امر موجب اطمینان نہیں ہے۔ الغرض سائنس کمیشن سے تعاون و عدم تعاون کے سلسلے میں مسلم رہنماؤں میں اتفاق نہ ہو سکا۔ صورت حال یہ تھی کہ مسٹر جناح اور ان کے ساتھی تجاویز دہلی کے موید اور سائنس کمیشن کے مقاطعہ کے علم بردار تھے۔ ادھر سر محمد شفیع صدر پنجاب مسلم لیگ اور ان کے ہم نوا تجاویز دہلی سے منحرف اور سائنس کمیشن سے تعاون کے حامی تھے۔ اس کشمکش کا نتیجہ یہ نکال کہ آل انڈیا مسلم لیگ دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ جناح لیگ، شفیع لیگ۔ ایک کے صدر مسٹر محمد علی جناح اور سیف الدین چکوسیکریٹری منتخب ہوئے۔ جب کہ دوسری لیگ کے صدر محمد شفیع اور علامہ اقبال اس کے سیکریٹری مقرر کئے گئے۔

دونوں مسلم لیگ کے رہنماؤں نے اپنے اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لئے بیانات دیئے۔ ایک گروہ کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے مفاد کے لئے ضروری ہے کہ وہ کمیشن سے تعاون کریں۔ جب کہ دوسرے گروہ کا خیال تھا کہ ہندوؤں سے تصفیہ کر کے کمیشن کا متحدہ بائیکاٹ کیا جائے۔ علامہ اقبال جو اس کمیشن کے ساتھ تعاون کو مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لئے ناگزیر سمجھتے تھے پانچ دیگر مسلم رہنماؤں کے ساتھ ایک مشترکہ بیان میں مسٹر محمد علی جناح کے رویئے پر کڑی تنقید کی اور کہا کہ موجودہ حالات کے پیش نظر کمیشن کا بائیکاٹ ملک و قوم کے لئے علی الخصوص اور مسلمانوں کے لئے علی العموم نقصان رساں ہوگا۔

ہم نہایت عاجزی سے اپنے اہل وطن کو بالعموم مسلمان بھائیوں کو بالخصوص متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ مقاطعہ کی لا حاصل روش اختیار کرنے سے، جیسا کہ مسٹر جناح اور ان کے ہم خیالوں نے تجویز کی ہے، افسوس اور ندامت کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔ ہم اپنے مسلمان بھائیوں کو متنبہ کرنے کی جرات کرتے ہیں کہ انھیں اس موقع پر ناقابل مصالحت مزاحمت کا رویہ ہرگز اختیار نہ کرنا

چاہئے۔ یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ہم اپنے ان حقوق کا تحفظ کر لیں جو ہندو ہمیں دینے سے انکار کر رہے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے بھائیوں کو ان تباہ کن نتائج و عواقب سے باخبر کر دیں جو ایک ایسے کمیشن کا مقاطعہ کرنے سے پیدا ہوں گے، جو ہندوستان کی اقلیتوں کے ساتھ انصاف کرنے کی پوری ضمانت لے کر آ رہا ہے۔ ۴۰

در اصل سائنس کمیشن سے علامہ اقبال اور ان کے رفقاء کے تعاون کا اصل مقصد مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ تھا۔ چونکہ اس کمیشن میں مسلمانوں کے بہت سے سیاسی مفادات کا ذکر تھا۔ برطانوی حکومت نے ان کے حقوق کے تحفظ کے لئے بہت سے عہد و پیمان کئے تھے۔ فرقہ وارانہ نمائندگی کا مسئلہ، ان کے مذہبی، اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی حقوق کی ضمانت، اور دیگر اقوام کی طرف سے تحفظ و عدم تحفظ کا احساس، یہ سارے امور مسلمانوں کے سیاسی و قومی وجود کے لئے جزا نیفک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مزید برآں مسلمانوں کو ہندوؤں کی طرف سے خطرہ لاحق تھا۔ اس لئے ان لوگوں کا خیال تھا کہ ہندو مسلمانوں سے حقیقی مفاہمت پر کبھی بھی آمادہ نہیں ہو سکتے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ایسے حالات میں کمیشن کے ساتھ تعاون کیا جائے تاکہ حکومت سے مسلمانوں کے منصفانہ مطالبات اور جائز حقوق کو تسلیم کرایا جاسکے۔

سائنس کمیشن سے ناراضگی اور مقاطعہ و تعاون کا سلسلہ جاری رہا۔ ہندوستان بھر میں اس کے خلاف احتجاج کئے گئے۔ ملک گیر پیمانے پر ہڑتالیں ہوئیں۔ تمام قابل ذکر سیاسی جماعتوں نے اس کا بائیکاٹ کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا پولیس نے عوام پر لاٹھیاں چارج کیں اور گولیاں چلائیں جس سے سینکڑوں افراد ہلاک اور متعدد زخمی ہوئے۔ اس کے علاوہ نو جوانوں پر مقدمات چلائے گئے اور انہیں سخت سزائیں دی گئیں۔ ان سب باتوں کی پرواہ کئے بغیر وائسرائے ہند لارڈ ارن نے واضح الفاظ میں کہا کہ۔

حالات کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ ہندوستان تعاون کرے یا نہ کرے،

حکومت کی یہ انکوائری بہر حال جاری رہے گی اور آخر میں یہ رپورٹ

پارلیمنٹ میں پیش کر دی جائے گی ۴۱

بحر حال ہندوستانی عوام کی ناراضگی اور عدم تعاون کے باوجود اس کمیشن نے اپنی تفتیش جاری

رکھی۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ ہندوستان کی سیاسی جماعت کی اکثریت اس کا بائیکاٹ کرنا چاہتی تھی۔ جب کہ سائمن کمیشن سے تعاون کو بائیکاٹ کے مسئلہ پر مسلم قائدین میں اختلافات بڑھتا گیا۔ ایک طرف محمد علی جناح، محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد اور دوسرے مسلم رہنما تھے تو دوسری طرف علامہ اقبالؒ سر محمد شفیع اور مولانا حسرت موہانی وغیرہ تھے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ اور ان کے رفقاء کے دلائل کے باوجود مسلم عوام کی اکثریت اس کے بائیکاٹ کی حامی تھی۔ اور انھوں نے ہندوستان بھر میں اس کے بائیکاٹ میں بھرپور حصہ لیا۔ ادھر جداگانہ اور مخلوط انتخابات کے اصول پر پہلے ہی سے اختلاف موجود تھے اور اس امور پر مسلم عوام دل و جان سے علامہ اقبالؒ کے ساتھ تھے۔ جب یہ کمیشن متعدد مقامات کا دورہ کرتے ہوئے لاہور پہنچا تو اس کے لئے یادداشت کا مسودہ مرتب کرنے کی غرض سے مسلم لیگ (شفیع گروپ) نے ایک کمیٹی تشکیل دی۔ علامہ اقبالؒ بھی اس کے رکن تھے۔ اور انھوں نے اس کمیٹی کے پہلے ہی جلسے میں بعض اہم امور جیسے صوبوں کی مکمل خود مختاری کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کر دیا تھا۔ اس کے بعد انھیں اپنے کسی اہم ذاتی کام کے سلسلے میں کچھ دنوں کے لئے لاہور سے باہر رہنا پڑا۔ ان کی عدم موجودگی میں یادداشت کے مسودے کو حتمی شکل دے دی گئی۔ اور اس کے بعض حصے اخبارات میں شائع بھی کر دیئے گئے تھے۔ علامہ اقبالؒ جب لاہور واپس آئے تو اس یادداشت کے مضامین کو دیکھ کر سخت برہم ہوئے۔ کیونکہ اس میں مکمل صوبہ جاتی خود مختاری کا کہیں ذکر نہیں تھا۔ اور قانون اور عدالت جیسے اہم شعبے گورنر کی نگرانی میں رکھنے پر رضامندی کا اظہار کیا گیا تھا۔ علامہ اقبالؒ مکمل صوبہ جاتی خود مختاری کے پر زور حامی تھے اور نہیں چاہتے تھے کہ قانون اور عدالت جیسے اہم شعبے گورنر کی تحویل میں رہے۔ چنانچہ جب مسلم لیگ (شفیع گروپ) نے اپنی یادداشت مرتب کر لی تو انھوں نے ۲۴ جون ۱۹۲۸ء کو مسلم لیگ کی سیکریٹری شپ سے استعفیٰ دے دیا۔ اس کا جواز پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”میں اب یہ دیکھ رہا ہوں کہ اخبارات میں لیگ کے مسودے کے جو حصے شائع ہوئے ہیں۔ ان میں مکمل صوبہ جاتی اور خود مختاری کا مطالبہ شامل نہیں ہے۔ ایسی وحدانی صوبہ جاتی حکومت کی تجویز پیش کی گئی ہے، جس میں قانون، نظم و نسق اور عدلیہ جیسے اہم امور براہ راست

گورنر کی تحویل میں رہنگے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہ تجویز دو عملی حکومت کی ایک نقاب پوش صورت ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی دستوری ترقی نہ ہو چونکہ میں ابھی تک اسی رائے پر قائم ہوں جو میں نے مسودہ مرتب کرنے والی مجلس کے پہلے اجلاس میں پیش کی تھی کہ آل انڈیا مسلم لیگ کو مکمل صوبہ جاتی خود مختاری کا مطالبہ کرنا چاہیئے (اور میرے خیال میں جو نجاب کے تمام مسلمانوں کی رائے ہے)۔ ان حالات میں مجھے آل انڈیا مسلم لیگ کا سیکریٹری نہیں رہنا چاہیئے۔ براہ مہربانی میرا استعفاء قبول فرمائیں۔“ ۲۲

علامہ اقبال کے اس استعفیٰ کا یہ اثر ہوا کہ مسلم لیگ کو اپنی اس یادداشت میں ترمیم کرنی پڑی۔ اور علامہ اقبال کے مطالبہ مکمل صوبہ جاتی خود مختاری کو صراحت کے ساتھ یادداشت کا جزو بنانا پڑا۔ جب علامہ اقبال کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ ان کے مکمل صوبہ جاتی خود مختاری کو اس میں شامل کر لیا گیا ہے تو انھوں نے اپنا استعفیٰ واپس لے لیا۔

جلد ہی اس کمیشن نے اپنا کام پورا کر کے اپنی رپورٹ حکومت کو پیش کر دی۔ مسلم لیگ (شفیع گروپ) نے مسلمانوں کے تمام مطالبات بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ پیش کئے۔ ان مطالبات میں جدا گانہ طریقہ انتخاب مکمل صوبائی خود مختاری، مرکزی ایوان مسلمانوں کے لئے تینتیس فی صد نشستیں اور سرکاری ملازمتوں میں ان کے لئے مناسب تعداد مقرر کرنے پر زور دیا گیا تھا۔ اگرچہ سائنس کمیشن نے ان تمام سفارشات کو تسلیم نہیں کیا پھر بھی مسلمانوں کے لئے ایک اہم مطالبہ یعنی جدا گانہ انتخاب کو برقرار رکھنے کی سفارش کی۔

### نہرو رپورٹ

سائنس کمیشن کی رپورٹ پارلیمنٹ میں پیش ہونے سے پہلے ہی ہندوستان کی سیاسی فضا نہایت مکرر ہو چکی تھی۔ جہاں تک اسکی تشکیل اور کاروائیوں کا تعلق ہے، ہندوستانی عوام کی اکثریت اس کے خلاف

تھی۔ اب جب کہ یہ رپورٹ پارلیمنٹ میں پیش کرنے والی تھی، ہندوستانی عوام کے دلوں میں ایک ہیجان برپا تھا۔ اسی دوران وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ نے پارلیمنٹ میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ”ہندوستانی لیڈر اپنا دستور خودنا کر دکھائیں“ ۳۳۔ برکن ہیڈ کے اس بیان نے ان کے جذبات کو براہیختہ کر دیا اور سیاسی پارٹیوں کو مجبور کر دیا کہ وہ اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور و خوض کریں۔

چنانچہ ملک کہ اہم سیاسی جماعتوں نے یہ فیصلہ کیا کہ جلد از جلد ایک دستور اساسی مرتب کر کے حکومت کے اس چیلنج کا جواب دیا جانا چاہیے۔ تاکہ وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ کا منہ بند کیا جاسکے۔ جو آئے دن یہ کہتے تھے کہ ہندو اور مسلمان متفق ہو کر اپنے ملک کا دستور (کانسٹی ٹیوشن) وضع کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ چنانچہ اس مقصد کو عملی جامہ پہنانے کے لئے تحریکیں شروع ہوئیں۔ یہ تحریکیں سال بھی چلتی رہیں۔ آخر کار ۱۹۲۸ء کو کانگریس کی کوششوں سے بمبئی میں ایک ”آل پارٹیز کانفرنس“ کا انعقاد ہوا۔ چونکہ اس کانفرنس میں مختلف انخیال اور مختلف مکتبہ فکر کے لوگ شامل تھے۔ اس لئے یہ فیصلہ کیا گیا کہ چند افراد پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جائے جو اپنی رپورٹ پیش کرے۔ ”چنانچہ پنڈت موتی لال نہرو کی قیادت میں نو افراد پر مشتمل ایک کمیٹی قائم کی گئی۔ مسلمانوں کی نمائندگی کرنے کے لئے سر علی امام اور مسٹر شعیب قریشی مقرر کئے گئے۔“ ۳۴

اس کمیٹی نے ممتاز سیاست دانوں اور مختلف سیاسی جماعتوں کے نمائندوں سے آپسی صلاح و مشورہ کے بعد جو رپورٹ پیش کی، اسے بعد ازاں ”نہرو رپورٹ“ کا نام دیا گیا۔ یہ رپورٹ ہندوستان کی آئینی و سیاسی تاریخ میں خصوصی اہمیت کی حامل ہے؛ اس رپورٹ کے اہم نکات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اس رپورٹ میں ہندوستان کا سیاسی نصب العین مکمل آزادی کے بجائے درجہ نو آبادیات قرار دیا گیا۔  
۲۔ فاتی طرز حکومت کے بجائے وحدانی طرز حکومت کا ڈول ڈالا گیا

۳۔ سندھ کی علیحدگی کا اسی صورت میں مشورہ دیا گیا تھا جب کہ وہ مالی حیثیت سے خود کفیل ہو

۴۔ جداگانہ انتخاب کی شدت سے مخالفت کی گئی تھی اور مخلوط انتخاب بلا تعین نشست کے

تحفظ کی سفارش کی گئی تھی۔ البتہ مرکزی مقننہ میں مسلمانوں کو تناسب آبادی کے

لحاظ سے نشستوں کے تحفظ کا حق دیا گیا تھا۔ مگر یہ حق بھی صرف دس سال کے لئے تھا

۵۔ دستور میں بنیادی حقوق کی صراحت پر کافی زور دیا گیا تھا اور اس کو ہر فرقہ کے تحفظ کی

ضمانت سمجھا گیا۔ ۴۵

۲۸ اگست ۱۹۲۸ء کو ”آل پارٹیز کانفرنس“ کا دوسرا اجلاس ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی صدارت میں لکھنؤ میں منعقد ہوا۔ جس میں کمیٹی نے اپنی مرتب کردہ رپورٹ پیش کی۔ جسے منظور کر لی گئی۔ بعد میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے جزوی ترمیم کے ساتھ اس رپورٹ پر اپنی منظوری کی مہر تو شبق ثبت کر دی۔ بعد میں اس رپورٹ نے ملک کی اہم سیاسی جماعتوں کی منظوری حاصل کر لی۔ انڈین نیشنل کانگریس کمیٹی میں گاندھی جی نے اس رپورٹ کو سراہا اور اسے ہندوستان کے سیاسی و فرقہ دارانہ مسائل کے حل کی جانب ایک پیش رفت قرار دیا۔

اگرچہ یہ رپورٹ ملک کے آئندہ آئینی اصلاحات کے حل کی جانب ایسی پہلی کوشش تھی جس میں مرکز اور صوبوں کے اختیارات اور بنیادی حقوق کی مکمل وضاحت کی گئی تھی۔ پھر بھی یہ رپورٹ فرقہ دارانہ مسائل حل کرنے میں ناکام رہی۔ کیونکہ اس کے مرتبین نے نہایت جانب داری سے کام لیا تھا۔ مسلمانوں کے بہت سے سیاسی حقوق، جسے وہ اب تک حاصل کرتے رہے ہیں، اس سے روگردانی کی گئی تھی۔ اور ان کے بہت سے جائز اور مناسب مطالبات کو قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا تھا۔ بقول عاشق حسین بٹالوی۔ ”اس رپورٹ میں تجاویز دہلی سے صریحاً انحراف کیا گیا تھا۔ مثلاً پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نشستیں آبادی کے تناسب سے مخصوص کرنے سے انکار کر دیا تھا اور اس کے بجائے بالغوں کو حق رائے دہندگی عطا کر کے، بلا تخصیص مخلوط انتخاب رائج کر دینے کی سفارش کی گئی تھی۔ اس کے علاوہ مرکز میں بھی مسلمانوں کو ۱/۳ نشستیں دینے سے انکار کر کے مخلوط انتخاب کی سفارش کر دی گئی تھی“ ۴۶

کانگریس اور ہندو مہاسبھا اس رپورٹ کے کلیتہً حامی تھے۔ لیکن مسلمانوں میں اس کے متعلق تین گروہ بن گئے۔ ایک گروہ تو اس رپورٹ کا پُر زور حامی تھا اور اسے من و عن قبول کرنا چاہتا تھا۔ مولانا ابوالکلام آزاد اور ڈاکٹر احمد انصاری اس گروہ کے نمائندہ لیڈر تھے۔ دوسری جماعت، جس کی باگ ڈور محمد علی جناح کے ہاتھوں میں تھی، بعض ترمیمات کے ساتھ اسے قبول کرنے پر آمادہ تھی۔ ان کی ترمیمات حب ذیل تھیں۔

- ۱۔ مرکزی مجلس قانون ساز میں مسلمانوں کی تعداد مجموعی نشستوں کی ۱/۳ ہوگی
  - ۲۔ اگر بالغ رائے دہندگی کا نفاذ نہ ہو سکا تو پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نشستیں آبادی کے تناسب سے محفوظ کی جائیں
  - ۳۔ Residual باقی اختیارات صوبوں کو تفویض کی جائیں
  - ۴۔ سندھ کی علیحدگی نئے دستور کے رائج ہونے تک ملتوی نہ رکھی جائے
  - ۵۔ دستور میں کوئی ترمیم اس وقت تک تسلیم نہ کی جائے جب تک ہر ایوان میں الگ الگ اور دونوں ایوانوں میں مشترکہ رائے دہندوں کی تعداد کل ممبروں کی تعداد کا ۴/۵ نہ ہو“ ۴۷
- تیسرا گروہ جس کی قیادت مسٹر محمد شفیع کر رہے تھے، انھیں اس رپورٹ سے پوری طرح اختلافات تھا اور اسے کسی صورت میں قبول کرنے پر تیار نہ تھا۔ جب مسٹر محمد علی کی ترمیمات نامنظور کر دی گئیں تو اس جماعت نے بھی اس کی مخالفت شروع کر دی اور اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔
- علامہ اقبال اس وقت آل انڈیا مسلم لیگ (لاہور) کے جنرل سیکریٹری تھے۔ جب نہرو رپورٹ کے بعض حصے اخبارات میں شائع ہوئے تو انھوں نے اس کے سرسری مطالعہ کے بعد اسے صحیح الدماغی کا نمونہ بتلایا اور ملک کے آئینی مسائل کی جانب ایک پیش رفت قرار دیا۔ ۲۰ اگست ۱۹۴۸ء کو ایسوسی ایٹڈ پریس کو بیان دیتے ہوئے کہا۔
- ”میں نے ابھی تک نہرو کمیٹی کی مکمل رپورٹ کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ میں نے وہی حصے دیکھے ہیں جو اخبارات میں شائع ہوئے ہیں۔ جو کچھ میں نے پڑھا ہے اس سے یہی نتیجہ نکالا ہے کہ رپورٹ صحیح الاماغی کا نمونہ ہے اور اس سے ملک کے اہم آئینی مشکلات کے حل کرنے کی حقیقی خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔“ ۴۸
- علامہ اقبال نے اس رپورٹ کے چند اہم امور پر اظہار خیال بھی کیا۔ رپورٹ میں ہندوستان کے لئے درجہ مستعمرات کا مطالبہ تھا۔ علامہ اقبال اس سے کلی اتفاق کرتے ہیں اور اسے خوش آئند قرار دیتے ہیں کہ ملک اس سے زیادہ مطالبہ کا خواستگار بھی نہیں ہے۔



”اس رپورٹ میں حکومت مستعمرات کے مطالبہ سے اہل ملک کے صحیح جذبات کی ترجمانی کی گئی ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے تمام ملک اس سے زیادہ کسی قسم کی حکومت کا خواستگار نہیں“ ۳۹

اس رپورٹ کی بعض باتیں علامہ اقبال کے نزدیک قابل اعتراض تھیں اور اس پر انھوں نے اپنی سخت برہمی کا اظہار کیا۔ چونکہ گزشتہ صفحات میں ذکر آچکا ہے کہ ”نہرورپورٹ“ میں مسلمانوں کے بہت سے سیاسی حقوق سے روگردانی کی گئی تھی۔ مثلاً جداگانہ انتخاب کا حق، مرکزی مقننہ اور ان کے اکثریتی صوبے پنجاب اور بنگال میں نشستوں کے تعین کو ختم کر دیا گیا تھا۔ اس امر کے متعلق علامہ اقبال نے عدم اطمینان کا اظہار کیا اور اس پر سخت نکتہ چینی کی۔

”رپورٹ مرتب کرنے والے حضرات نے اپنے دلائل میں فرض کر لیا ہے کہ پنجاب اور بنگال کی مختلف اقوام اپنی اپنی قوم کے نمائندوں کے حق میں رائے دیں گی۔ اس قیاس کی بناء پر پنجاب کے مسلمانوں کو یقین دلایا گیا ہے کہ کونسل میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی۔ اگر ایسا ہے تو جداگانہ طریق انتخاب کو کیوں منظور نہیں کیا جاتا۔ کم از کم نشستوں کی تخصیص کیوں نہیں کی جاتی۔“ ۴۰

آخر میں علامہ اقبال نے تمام سیاسی جماعتوں پر زور دیا کہ وہ اس رپورٹ پر پوری توجہ دیں اور فرقہ وارانہ تنازعات میں وقت صرف کرنے کے بجائے کسی ایسے متفقہ اصول پر عمل پیرا ہوں جن پر ملک کی موجودہ نجات اور آئندہ عظمت کا انحصار ہو۔

واضح رہے کہ علامہ اقبال نے ”نہرورپورٹ“ کے تفصیلی مطالعہ کے بجائے اس کے بعض چیدہ چیدہ حصے کے سرسری مطالعہ کے بعد اپنی رائے کا اظہار کیا تھا۔ ایک تو یہ کہ ان کا تعلق ”شفیع گروپ“ سے تھا جو اس رپورٹ کا سختی سے مخالف تھا۔ دوسرے یہ کہ اس کے تفصیلی مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچیں کہ اگرچہ اس میں بیان کئے گئے بعض امور سے ہندستان کے آئینی مسائل کا حل ممکن ہے۔ تاہم اس سے مسلمانوں کی جداگانہ شناخت کا تصور کمزور ہو جائیگا۔

۲۸ اگست ۱۹۲۸ء کو ”نہرورپورٹ“ کو حتمی منظوری دینے کے لئے لکھنؤ میں ”آل پارٹیز کا

نفرنس‘ کی میٹینگ منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں مسلم لیگ کے دونو حصوں ‘جناح گروپ‘ اور ‘شفیع گروپ‘ میں سے کسی نے اپنا نمائندہ نہیں بھیجا۔ صرف مجلس خلافت کی طرف سے مولانا شوکت علی کانفرنس میں شریک ہوئے۔ کانفرنس نے ‘نہرو رپورٹ‘ کی سفارسات منظور کر لی۔ اس کے متعلق علامہ اقبال نے ۴ ستمبر ۱۹۲۸ء کو فری پریس کے نمائندوں کو درج ذیل بیان دیئے۔

”مجھے ڈر ہے کہ ‘آل پارٹیز کانفرنس‘ کے اجلاس لکھنؤ کے فیصلہ جات اور مولانا شوکت علی کے وہ حیرت انگیز انکشافات، جو انھوں نے اپنے ابتدائی بیان میں کئے ہیں۔ ہندوستان کی فرقہ وارانہ صورت حال کو بد سے بدتر بنادیں گے۔ جس حد تک میں جمہور مسلمانان کے خیالات و ذہنیت کو سمجھنے کی استعداد رکھتا ہوں۔

پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں جن مسلمان رہنماؤں نے خاص کر پنجاب کے متعلق کانفرنس کی مفاہمت پر دستخط کئے ہیں۔ ان کا یہ فعل محض ان کی انفرادی حیثیت کا فعل متصور ہوگا۔ ہندوستان کا مسلمان اب اس جذبے کو از سر نو سمجھنے اور اس کی قدر و قیمت مقرر کرنے پر مجبور ہو جائے گا جسے ہندی جذبے سے موسوم کیا جاتا

ہے۔“ ۵۱

علامہ اقبال شروع سے ہی جداگانہ انتخاب کے اصول کو ہندوستان میں مسلمانوں کے قومی تشخص اور ان کی تہذیب و ثقافت کی بقا و تحفظ کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ اور اس سے انحراف کرنا ان کے لئے کسی صورت گوارا نہ تھا۔ اب جب کہ نہرو رپورٹ میں اس طریقہ انتخاب کو ختم کر کے مسلمانوں کی سیاسی حیثیت کو مٹانے کی کوشش کی گئی تو اس کے متعلق انھوں نے اپنے شدید رد عمل کا اظہار کیا اور کہا کہ جداگانہ طریق انتخاب کا مسئلہ صرف مسلمانوں کا سیاسی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس سے کہیں زیادہ اس کا تعلق ملک میں فرقہ وارانہ امن و آشتی کے قیام سے ہے۔ لکھتے ہیں۔

”ذاتی طور پر میں جداگانہ طریق انتخاب کا حامی ہوں۔ اس کی وجہ

کسی حد تک تو مسلمانان ہند اور خاص کر مسلمانان پنجاب کی موجودہ اقتصادی حالت ہے۔ لیکن بڑی وجہ فرقہ وارانہ امن و آشتی کے قیام کا اتمام ہے۔ جو میرے خیال میں جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب سے ہی متعین ہو سکتا ہے۔“ ۵۲

علامہ اقبال کو صرف جز کی نہیں بلکہ کل کی فکر تھی۔ مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے ساتھ ساتھ اپنے وطن عزیز کا بھی انھیں خیال تھا۔ جسے کچھ لوگ ایک خاص رنگ اور ایک خاص مذہب میں ڈھال دینا چاہتے تھے۔ ان کا یہ مطالبہ کہ مسلمانوں کو کسی صورت میں علیحدہ حق انتخاب سے محروم نہ رکھا جائے، ان کی وسیع تر فکر کی غماز تھی۔ انھوں نے ان مطالبات کی حمایت صرف مسلم دوستی کی وجہ سے نہیں کی بلکہ ان کے ذہن میں ملک کی وحدت و سلیمیت کا جذبہ بھی کارفرما تھا۔ اسی سبب سے انھوں نے ”تجاویز دہلی“ کی مخالفت کی۔ اور ”سائنس کمیشن“ سے اشتراک و تعاون پر زور دیا۔ یہی نقطہ ان کے تمام سیاسی فکر کا محور تھا۔ اس کے لئے کبھی وہ کانگریس کی مخالفت کرتے رہے، کبھی مسلم لیگ (جنح گروپ) سے اختلاف کرتے رہے۔ کبھی محمد علی جناح اور محمد علی جوہر سے بحث و مناظرہ کرتے رہے۔ مگر اس اصول پر مستقل مزاجی سے کاربند رہے۔

### آل پارٹیز مسلم کانفرنس کا انعقاد

الغرض ”نہرو رپورٹ“ نے مسلمانوں کو بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اس وقت مسلمانوں کا سیاسی شیرازہ منتشر ہو چکا تھا۔ کانگریس نے اپنی ہی منظور شدہ ”تجاویز دہلی“ کو مسترد کر دیا تھا اور ”آل پارٹیز کانفرنس“ کے فلیٹ فارم سے اس کی جگہ ”نہرو رپورٹ“ کو حتمی منظوری دے دی۔ اس رپورٹ میں ہندوستان کے لئے کامل آزادی کے بجائے درجہ نو آبادیات کا مطالبہ کیا گیا تھا اور مسلمانوں کے تمام مطالبات مسترد کر دیئے گئے تھے۔ اس سے مسلمان مایوس اور ہراساں ہو گئے اور ان کے اندر اضطراب اور بے چینی کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ چنانچہ ان حالات میں سربراہ آئندہ مسلم رہنماؤں نے مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تعین اور تحفظات کے لئے اور ان میں اتحاد پیدا کرنے کے لئے ایک ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“ کے انعقاد کا فیصلہ کیا۔ تاکہ اپنے سیاسی موقف کی وضاحت کے لئے تمام مسلم سیاسی جماعتوں کو ایک مرکز پر لایا جاسکے۔ یہ کوششیں جاری رہیں۔ چنانچہ علامہ اقبال اور بعض دوسرے مسلم رہنماؤں کی کوششوں سے

جنوری ۱۹۲۹ء میں دہلی میں ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“ منعقد کی گئی۔ محمد حنیف شاہد رقم طراز ہیں۔

”جب نہرورپورٹ میں ترامیم کرانے کے متعلق مسٹر محمد علی جناح کی تمام کوششیں رائیگاں گئیں تو مسلمانوں کے حقوق کے تعین اور تحفظ کے لئے تمام مسلم جماعتوں کو ایک فلیٹ فارم پر لانے کے لئے جن اشخاص نے ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“ کی بنیاد ڈالی، اس میں علامہ اقبال پیش پیش تھے۔“ ۵۳

سر آغا خاں نے اس کانفرنس کی صدارت فرمائی۔ ملک کی سبھی سیاسی جماعتوں کے رہنماؤں اور ہندوستان بھر کی کونسلوں اور اسمبلیوں کے مسلم ممبران شریک ہوئے۔ اس کانفرنس میں ”نہرورپورٹ“ کے خلاف سخت احتجاج کئے گئے۔ اور مسلمانوں کے تمام سیاسی مطالبات کے متعلق ایک طویل قرارداد منظور کی گئی۔ اس قرارداد میں جن امور پر زور دیا گیا وہ یہ تھے ”اول مسلمان کسی صورت میں جداگانہ انتخاب کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں۔ دوم سندھ کو احاطہ بمبئی سے الگ کیا جائے۔ سوم شمال مغربی صوبہ سرحد اور بلوچستان میں دیگر صوبہ جات ہند کی طرح اصلاحات رائج کی جائیں۔ چہارم ہندوستان کی حکومت فیڈرل طرز پر قائم کی جائے۔ پنجم اختیارات اب مابقی مرکز کے بجائے صوبوں کو تفویض کئے جائیں۔ ششم مرکزی اسمبلی میں ۱/۳ نشستیں مسلمانوں کو دی جائیں“ ۵۴

مذکورہ مطالبات کی ترتیب و تدوین میں علامہ اقبال نے اہم حصہ لیا۔ آخر میں انھوں نے اس قرارداد کی حمایت میں تقریر کرتے ہوئے ایک علیحدہ مسلم سیاسی جماعت کے قیام پر زور دیا۔

”اگر مسلمانوں کو ہندوستان میں بہ حیثیت مسلمان زندہ رہنا ہے تو ان کو جلد از جلد اپنی اصلاح و ترقی کے لئے سعی و کوشش کرنی چاہیے۔ اور جلد از جلد ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام بنانا چاہیے۔ آپ جانتے ہیں کہ ہندوستان میں بعض حصے ایسے ہیں جن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اور بعض حصے ایسے ہیں جن میں وہ قلیل تعداد میں ہیں۔ ان حالات میں ہم کو ایک ”علیحدہ پولیٹیکل پروگرام“ بنانے کی

ضرورت ہے۔ آج ہر قوم اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے سعی و  
کوشش کر رہی ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ مسلمان اپنے حقوق کے لئے  
سعی و کوشش نہ کریں۔“ ۵۵

مذکورہ مطالبات کے پیچھے علامہ اقبال کا جو طمح نظر تھا اسے مختصر آیوں بیان کیا جاسکتا ہے۔ جداگانہ  
انتخاب کے ذریعہ ہی مسلمانوں کی قومی و مسلمی حیثیت اغیار کی دست برد سے محفوظ رہ سکے گی۔ پنجاب اور  
بنگال میں مسلم اکثریتوں کو قانونی اکثریتی تسلیم کرانے میں ان کا منشاء یہ تھا کہ مجاس قانون ساز میں مسلم اکثر  
یتیں ایسی وزارتیں بنانے میں کامیاب ہو جائیں گی جو آگے چل کر اسلامی روایات و تہذیب کو پروان  
چڑھانے میں مدد و معاون ہوگی۔ سندھ سے بمبئی سے علیحدگی اور صوبہ سرحد اور بلوچستان میں دیگر صوبوں  
کی طرح آئین نافذ کرانے ان کا یہ مقصد کارفر تھا کہ آگے چل کر یہ چاروں صوبے بشول پنجاب ایک اکائی  
کی صورت اختیار کر لیں گے۔ صوبائی خود مختاری پر زور دینے کا یہ مطلب تھا کہ مسلم اکثریتی صوبے  
ہندو اکثریتی، مرکزی یا فیڈرل حکومت کے اثر و رسوخ سے محفوظ رہ سکے رہیں گے۔ اور مرکزی اسمبلی میں  
مسلمانوں کے لئے تین چوتھائی نشستوں پر اصرار سے یہ مقصد تھا کہ مرکز میں مسلمانوں کی مؤثر نمائندگی ہو  
سکے گی۔ واضح رہے کہ یہ مطالبات صرف علامہ اقبال کے نہ تھے، بلکہ انھوں نے اس کی ترتیب و تدوین اور  
حمایت میں حصہ لیا۔ اور اس پر ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“ نے اپنی مہر و توثیق ثبت کر دی۔ اور جو بعد میں  
”جناح کے چودہ نکات“ کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

یہ کانفرنس بہت مفید اور دور رس نتائج کی حامل ثابت ہوئی۔ ہر طرف ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“  
کی سعی و کوشش کو بہ نظر استحسان دیکھا جانے لگا۔ کیونکہ مسلمانوں کے قومی مطالبات پر امت کے تمام افراد کا  
اجتماع ہو چکا تھا۔ ان کے مطالبات کے حق میں جا بجا جلسے ہونے لگے۔ اس کانفرنس میں نہ صرف مسلم  
مطالبات کے متعلق قراردادیں منظور ہوئیں، بلکہ نہرو رپورٹ پر عدم اطمینان کا اظہار بھی کیا گیا۔ اس  
کانفرنس کے بعد مسٹر جناح نے یہ محسوس کیا کہ جب نظریات میں بظاہر کوئی اختلاف نہیں رہا اور ہندو مسلم  
اتحاد کے لئے ان کی ساری کوششیں راگیاں ثابت ہوئیں تو بہتر یہی ہے کہ دونوں مسلم لیگیں متحد ہو  
جائیں۔ چنانچہ انھوں نے اپنی لیگ کے سیکریٹری سیف الدین کچلو کو لاہور بھیجا تا کہ علامہ اقبال اور سر

محمد شفیع سے ملاقات کر کے اس امور پر تبادلہ خیال کریں۔ سیف الدین کچلو اور علامہ اقبال کی مفصل ملاقات اور تفصیلی تبادلہ خیالات کے بعد یہ فیصلہ ہوا کہ دونوں مسلم لیگ کونسلوں کے اجلاس دہلی میں ایک تاریخ کو ہو اور پھر ایک مشترکہ اجلاس کر کے دونوں کا ادغام عمل میں لایا جائے۔ یہ مشترکہ اجلاس مارچ ۱۹۲۹ء کے اواخر میں ہوئے۔ جس میں دونوں لیگوں کے رہنما شریک ہوئے۔ لیکن نہرو رپورٹ کے حامی مسلمانوں میں ایسی ابتری پھیلا دی تھی کہ مجبوراً جناح کو اجلاس ملتوی کرنا پڑا۔ اور وہ اپنے وہ ”چودہ نکات“ پیش نہ کر سکے جو بعد میں قومی مطالبات کی صورت اختیار کر گئے۔ اور ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں ”جناح کے چودہ نکات“ کے نام سے مشہور ہو گئے۔ بہر حال اس کے چند دنوں بعد جب دونوں لیگوں نے جناح کے اس اصول کو تسلیم کر لیا تو دونوں لیگوں میں کوئی مغائرت نہ رہی۔ اور چند ماہ بعد دونوں مسلم لیگیں ایک فلیٹ فارم پر جمع ہو گئیں۔ سر محمد شفیع صدارت سے مستعفی ہو گئے اور محمد علی جناح مسلم لیگ کے صدر بن گئے۔ اگرچہ دونوں لیگوں کو متحد کرنے میں مسٹر محمد علی جناح نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ تاہم علامہ اقبال نے اپنی سیاسی بصیرت سے اس کے لئے جو راہ ہموار کی، اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ علامہ اقبال نے جب سے خازن سیاست میں قدم رکھا، ہمیشہ مسلمانوں کی ملی حیثیت اور ان کی یگانگت اور باہمی اتحاد پر زور دیتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے اندر انتشار و اختلاف سے حد درجہ نالاں تھے۔ ان کی ہمیشہ سے یہ خواہش تھی کہ مسلمان باہمی رضامندی سے کسی ایسے اصول کو اپنالیں جن سے ان کا قومی و ملی شیرازہ منتشر نہ ہونے پائے۔ اس وقت مسلمانوں کی مسلم لیگ کے علاوہ کوئی ایسی سیاسی جماعت نہ تھی جو ان کے حق میں آواز بلند کرتی۔ اس لئے ان کی یہی کوشش تھی کہ یہ دونوں مسلم لیگیں آپسی اختلافات کو بھلا کر جدا گانہ ملی ہستی کو محفوظ رکھنے کے لئے یک سوا اور متحد ہو جائیں۔ تاکہ وہ اغیار کی دست برد سے محفوظ رہ سکیں۔ بقول ایم۔ ایس منہاج الدین ”دونوں لیگوں کا متحد ہو جانا دراصل اقبال کی سیاسی بصیرت کا نتیجہ تھا۔“ ۵۶ علامہ اقبال کو سیاسی زندگی میں زیادہ عرصہ نہیں گذرا تھا کہ انھوں نے مختصر سے عرصے میں یہ ثابت کر دکھایا کہ اصولوں پر سمجھوتہ ناممکن ہے۔ وہ دو باتوں پر خصوصی زور دیتے تھے۔ اول جداگانہ انتخاب۔ دوم صوبائی خود مختاری۔ اول الذکر کا مقصد مسلمانوں کے قومی تشخص کے یقین سے تھا۔ جبکہ موخر الذکر مطالبے کے پیچھے یہ جذبہ کارفرما تھا کہ مسلمان جن صوبوں میں اکثریت میں ہیں، وہاں کی نظم و نسق کی باگ

دوران کے ہاتھ میں آجائے۔

### خطبہ الہ آباد

گذشتہ اوراق سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبال پچھلے کئی سالوں سے اپنے فکر و عمل کے ذریعہ مسلم سیاست کی شاندار خدمات انجام دے رہے تھے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ان کی زندگی کا آخری دس سالہ دور انتہائی علمی مصروفیات اور سیاسی و سماجی سرگرمیوں کا دور ہے۔ اس دوران انھوں نے ”مسلم ایسوسی ایشن مدراس“ کی دعوت پر مدراس اور باقی علی گڑھ میں وہ معرکتہ الاراء خطبات دیئے جنھیں ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس خطبات پر تبصرہ کرنے اور اس کا تجزیاتی مطالعہ کرنے کا ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔ تاہم اتنا بتادینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس خطبات کے ذریعہ علامہ اقبال نے اسلامی فکر کو جدید فکر سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ تاکہ وہ عصر حاضر کے تقاضوں کو حقہ پورا کر سکے۔ جیسا کہ پچھلے صفحات میں ذکر آچکا ہے کہ مسلم حقوق کے تحفظات کے لئے ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“ قائم کی گئی علامہ اقبال اس کے صدر منتخب ہوئے۔ مسلم لیگ اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے نقطہ نظر میں کوئی فرق نہیں رہا۔ کیونکہ دونوں نے ”جناح کے چودہ نکات“ کے اصول کو تسلیم کر لیا تھا۔ جناح لیگ اور شیخ لیگ متحد ہو چکی تھی۔ دونوں لیگوں کا متحد ہو جانا دراصل اس بات کی علامت تھی کہ جداگانہ انتخاب کا اصول مسلمانوں کی ملی وقومی بقا کے لئے ضروری ہے۔ اسی صورت حال کے پیش نظر مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء بمقام الہ آباد علامہ اقبال سے صدارت کے لئے درخواست کی گئی۔ مزید برآں یہ دور مسلمانوں کے لئے سخت افراتفری، انتہائی ہنگامہ خیز اور تاریخ ساز دور تھا۔ کانگریس نے نہرو رپورٹ کو منظور کر لیا تھا۔ اور ساتھ ہی ساتھ سول نافرمانی کی تحریک بھی شروع کر دی تھی۔ مسلم نیشنلسٹ کے سوا باقی تمام سیاسی جماعتوں نے نہرو رپورٹ کو مسترد کر دیا تھا۔ ایسے ہنگامہ خیز دور میں علامہ اقبال نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء بمقام الہ آباد میں اپنا وہ تاریخ ساز اور شاہکار خطبہ پیش کیا جسے ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ رئیس احمد جعفری اس خطبے پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

”اس اجلاس میں اقبال نے جو خطبہ صدارت ارشاد فرمایا، وہ

علمیت، معنویت، افادیت، اہمیت، بالغ نظری، وسعت خیال، جدت افکار اور عالمانہ و مجتہدانہ صلاحیت کا مظہر اتم ہے۔ نہ صرف مسلم لیگ کی تاریخ میں بلکہ سیاست ہند کی تاریخ میں یہ خطبہ ایک امتیاز خاص کا حامل ہے۔ اس میں انھوں نے بڑی تفصیل اور جامعیت کے ساتھ ہندوستان کے حالات، مسلمانوں کی مشکلات، اسلام اور سیاست، مسلمان اور وطنیت، مسلمانان ہند کے مستقبل اور سیاسیات ہند کے انقلاب و تغیر کا جائزہ لیا۔“ ۵۷

جمیل الدین اس خطبے پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”یہ عام نوعیت کے خطبات سے مختلف تھا جو ایسے مواقع پر صادر کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ آپ نے مسائل کا تجزیاتی اور سائنسی مطالعہ فلسیفانہ انداز میں کیا اور آپ نے اپنا حل پیش کیا۔ جس سے مسلمانوں کی سیاسی زندگی کو سوچ اور عمل کا راستہ دکھایا۔“ ۵۸

اس اہم اور فکر انگیز خطبے میں علامہ اقبال نے اپنے عہد کے تمام سیاسی، سماجی اور مذہبی مسائل پر اظہار خیال کیا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ کل ہند سیاست میں اگر ان کی کوئی تحریر تاریخی و سیاسی اہمیت کی حامل ہے تو ان میں خطبہ الہ آباد، دوسرا خطبہ صدارت آل پارٹیز مسلم کانفرس لاہور ۱۹۳۲۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال۔ ”ان خطبات کے ذریعہ اقبال نے نظریاتی اساس پر مسلمانوں کی آئندہ سیاسی حکمت عملی کے لئے ایک رخ، سمت، نصب العین یا منزل کا تعین کر دیا، دراصل برصغیر کے لئے اقبال کی خدمات کے دو قابل ذکر پہلو اس عہد میں منکشف ہوئے۔ ایک خالصتاً عملی جس کا تعلق سیاسیات سے تھا۔ دوسرا خالصتاً فکری جس کا اظہار وہ شروع سے ہی اپنی شعری تخلیقات یا نثری تحریروں میں کرتے چلے آ رہے تھے۔“ ۵۹

اس خطبہ میں علامہ اقبال نے اپنی سیاسی بصیرت کی روشنی میں مسلمانان ہند کی سیاست کا وقت نظر سے جائزہ لیا اور اس کے متعلق اپنی رائے بھی ظاہر کی۔ واضح رہے کہ علامہ اقبال ہندوستانی سیاست میں ایک خاص مکتب فکر کی رہنمائی کر رہے تھے۔ جس میں ہندوستانی مسلمانوں کے قومی و سیاسی وجود کے ساتھ



ساتھ ان کے تہذیبی و ثقافتی تشخص کو ان کے اولین ترجیحات میں شامل تھی۔ اس وقت مسلمان سیاسی جدوجہد کی ناکامی کے بعد شکستہ دل اور مایوس ہو چکے تھے۔ ان کی قومی و ملی شناخت کے لئے جو ریشہ دوانیاں کام کر رہی تھیں، انھیں مزید پریشانیوں میں مبتلا کر دیا تھا۔ لہذا ضرورت تھی عام مسلمانوں کے سامنے ایک ایسا لائحہ عمل پیش کرنے کی جو ان کے قومی و ملی وقار کے مطابق بھی ہو اور ان کی تہذیبی و ثقافتی شناخت کی ضمانت بھی دے سکے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبے کے ذریعہ اسی ضرورت اور اہمیت کا احساس دلایا۔

یہ خاطر نشان رہے کہ علامہ اقبال پہلے شاعر ہیں اس کے بعد مفکر اور دانشور۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہر بڑے شاعر کی ایک بنیادی فکر ہوتی ہے جس سے وہ اپنی شاعری کا ایوان آراستہ کرتا ہے۔ اقبال کی فکر میں قرآن وحدیث اور اسلامی تعلیمات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ انھوں نے مشرق و مغرب کے اہم مفکروں اور فلسفیوں کے نظریات اور ان کے فلسفیانہ افکار سے چشم پوشی کی، اقبال کی اہمیت کو کم کرنے کے مترادف ہے۔ جیسا کہ جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں۔

”لیکن اس سے یہ مراد لینا کہ ان کے علاوہ مشرق و مغرب کے تمام فکری دھاروں سے اقبال بے نیاز رہے ہیں، اقبال کے فکرو فن کے باوجود مطالعے کا نتیجہ نہیں۔ صرف یہی نہیں کہ اقبال نے مختلف نظامہائے فکر کا بغور مطالعہ کیا بلکہ ان کے اپنے نظام فکر میں ان نظام ہائے فکر کے اکثر پہلوؤں کے رد و قبول کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ چنانچہ ان کی شخصیت کی تشکیل و تعمیر میں اسلامی فکر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ اور ماورکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادی نظام فکر بھی شامل ہے۔ اگر ہم کلام اقبال سے یہ تمام فکری عناصر خارج کر دیتے ہیں تو ان کی نظم و نثر کا اکثر حصہ مفہوم سے عاری ہو کے رہ جاتا ہے اور فکر اقبال کی محض ایک ادھوری اور نامکمل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے۔“ ۶۰

یہی وجہ ہے کہ یہ خطبہ جہاں اسلامی فکر سے شروع ہوتا ہے، وہیں ہندوستانی اور مغربی فکر و فلسفہ کی جھلک بھی سامنے آتی ہے جو اقبال کی آفاقیت اور وسیع الشمسیتی کا بین ثبوت ہے۔

اس خطبہ کے آغاز میں علامہ اقبال نے اسلام کی حقیقی روح کو از سر نو دریافت کرنے اور اسے اپنے زمانے کی روح سے ہم آہنگ کرنے پر زور دیا۔ ایک عالمگیر حقیقت کے اعتبار سے اسلام کی کیا اہمیت ہے۔ دراصل یہی وہ بنیادی اصول ہے جس کا احساس وہ مسلمانوں کے اندر جاگزیں کرنا چاہتے ہیں۔ علامہ اقبال دنیائے اسلام کی سیاست پر مشوش تھے اور ہندوستان کی سیاست پر۔ اس تشویش و تردد نے ان کے انتشارِ فکر کو جنم دیا۔ اور اقبال نے حالات کا تجزیہ کر کے اس انتشار و تشویش کو دور کرنے کی سعی کی۔ انہوں نے نہایت واضح انداز میں واضح گف کیا کہ اسلام ہی وہ واحد ذریعہ ہے جو اس وقت مسلمانوں کو درپیش ہلاکت و تباہی سے بچا سکتا ہے۔ اور انھیں موجودہ مشکلات سے نجات دلا سکتا ہے۔ اس کے بعد اسلام کے اخلاقی اور سیاسی نصب العین اور اسکے معاشرتی کوائف پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین

اور نظام سیاست اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزء ترکیبی تھا جس سے

مسلمانان ہند کی تاریخ حیات متاثر ہوئی۔ اسلام ہی کی بدولت

مسلمانوں کے سینے ان جذبات و عواطف سے معمور ہوئے جن پر

جماعتوں کی زندگی کا دار و مدار ہے اور جن سے متفرق اور منتشر

افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز و معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے

ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔

حقیقت میں یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک

ایسا ملک ہے جس میں اسلام کی وحدت خیز قوت کا بہترین اظہار ہوا

ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی جماعت اسلامی کی

ترکیب صرف اسلام ہی کی رہن منت ہے اس لئے کہ اسلامی تمدن

کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کا رفرما ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ

مسلمانوں کے اندرونی اتحاد اور ان کی نمایاں یکسانیت ان قانونوں اور اداروں کی شرمندہ احسان ہے جو تہذیب اسلامی سے وابستہ ہے۔“ ۶۱

گویا اقبال کے نزدیک اسلام کے اندر ہم آہنگی اور باطنی اتحاد کی جو خصوصیات پائی جاتی ہے، وہ اسلامی ثقافت کی رہن منت ہے جو ایک خاص روحانی، انسانی نصب العین کے تحت نمود پذیر ہوتی ہے۔ ہندوستان کا جو بھی تہذیبی و ثقافتی مزاج رہا ہے، وہ اسلام کے آفاقی مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں اسلام کو اپنی نشوونما کے لئے زیادہ مشکلات کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اس سے جہاں اسلام کی آفاقت آشکارا ہوتی ہے، وہیں ہندوستان کے تئیں اقبال کی محبت و قربت بھی جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ صرف سطحی نہیں ہے، بلکہ اس کے پیچھے فکر و خیال کا ایک وسیع سلسلہ موجود ہے جس میں مشرق کی روحانیت بھی کام کر رہی ہے اور مغرب کی روشن خیالی بھی۔

آگے چل کر علامہ اقبال مغرب کے اس تصور کو کہ مذہب ایک نجی اور ذاتی معاملہ ہے، اسے انسان کی دنیاوی زندگی سے کوئی سروکار نہیں، نشان زد کیا ہے۔ اس سلسلے میں مغربی اقوام کے تصور مذہب کو ملت اسلامیہ سے موازنہ کرتے ہوئے اقبال نے ان کے دنیا پرستی کے مقابلے میں اسلامی توحید کی وضاحت ان لفظوں میں کی ہے۔

”اسلام کے نزدیک ذات انسانی بجائے خود ایک وحدت

ہے۔ وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحادثنویت کا قائل نہیں۔

مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح

اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔“ ۶۲

اقبال نے اپنے ان خدشات کا اظہار کیا کہ جس طرح مغربی افکار ہندوستان اور دنیائے اسلام پر جس تیزی سے اثر انداز ہو رہے ہیں، کہیں وہ اسلام کی آفاقت کو مجروح نہ کر دیں۔ انھوں نے یہ باور کرایا کہ مغرب میں عیسائیت ایک خالصتاً رہبانی نظام تھا، جسے دنیاوی زندگی سے کوئی علاقہ نہیں تھا۔ بلکہ دین اور دنیا، کلیا اور ریاست اور مادی اور روحانی زندگی کو ایک دوسرے سے الگ کر کے مذہب کو انسان کی

اجتماعی زندگی سے بے دخل کر کے فقط فرد کی ذات تک محدود کر دیا گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عالمگیر اخلاقی نظام کے بجائے بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو گئے جو خاص قوموں کے لئے مختص تھے۔ اور مغربی اقوام و طنیت کے محدود دائرے میں مقید ہو کر عالمگیر اخلاقی مطمع نظر سے دور جا پڑی۔ اسلام میں اس طرح کی کسی مثنویت کا تصور موجود نہیں، بلکہ اسلام ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو انسان کی مادی اور روحانی دونوں زندگی کی فلاح و بہبود کی ضامن ہے۔ اقبال مسلمانوں کو خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر انھوں نے مغرب کے اس تصور مذہب کو قبول کر لیا تو وہ اپنی ساری اہمیت، اپنی ساری انفرادیت یہاں تک کہ اپنا ملی و تہذیبی تشخص کھوٹھینگے۔ اس نقطہ نظر سے اسلام کے سیاسی نظام کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

دنیاۓ اسلام کے پیش نظر ایک ایسا عالمگیر نظام سیاست ہے جس

کی اساس وحی و تنزیل پر ہے۔“ ۶۳

علامہ اقبال ایک روشن خیال مفکر تھے۔ انھوں نے نہ صرف اسلامی فکر و فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا بلکہ مشرق و مغرب کے تمام افکار و خیالات کا گہرا مطالعہ بھی کیا تھا۔ انھیں اس بات کا احساس تھا کہ جس طرح نظریہ قومیت نے عیسائیت کی شکل و صورت بگاڑ دی ہے، کہیں اس سے اسلام کی روح مسخ نہ ہو جائے۔ وہ اس کشمکش میں تھے کہ مغرب کے اثرات جس سرعت کے ساتھ مشرق پر اثر انداز ہو رہے ہیں اور جس طرح اسلامی فکر و تہذیب اس سے متاثر ہو رہی ہے اس کا انجام بالآخر ملت اسلامیہ میں کیا ہوگا۔ لکھتے ہیں۔

”تصور قومیت کا انجام ملت اسلامیہ میں کیا ہوگا۔ آیا اسلام اس

تصور کو اپنے اندر جذب کر کے اس کو اسی طرح بدل دے گا جس

طرح اس سے پیشتر اس نے اس سے بالکل مختلف تصورات کی

ترکیب و نوعیت کو ہمہ تن بدل دیا تھا۔ یا یہ کہ اس سے اسلام کے

اندر کوئی زبردست تغیر رونما ہو جائیگا۔“ ۶۴

یہ وہ احساس ہے جس کی طرف ہالینڈ کے پروفیسر وینسک (Prof. Wansink) اقبال کی توجہ بار بار مبذول کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دشواری صرف پروفیسر وینسک کے سامنے نہ تھی، اس کا کہیں زیادہ احساس علامہ اقبال کو تھا۔ اس لئے انھیں اندازہ ہو چکا تھا کہ قومیت کا احساس جس طرح مسلم

معاشرے میں تیزی سے سرایت کر کے اس کے انسانیت پروردہ مزاج کو متاثر کر رہا ہے۔ اور مسلمانوں کی عالمگیر اخوت اور ترقی کی راہ میں حائل ہو رہا ہے، کہیں اس سے اسلامی فکر و تہذیب متاثر نہ ہو جائے۔ تاہم علامہ اقبال ایک شاعر ہیں۔ اور ان کی فکر میں رجائی عنصر بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس لئے وہ اس سیلاب سے ہر اسان نہیں بلکہ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ

”اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے۔ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی قوت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے، اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جاسکتا۔“ ۶۵

علامہ اقبال کو اسلام کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب و ثقافت کی بھی فکر تھی۔ جو ایک طرف مغرب کے تصور قومیت سے متاثر ہو رہی تھی، دوسری طرف ہندوستان کی ہنگامی صورت حال سے مجروح ہو رہی تھی۔ اقبال اس کی بقا و تحفظ چاہتے تھے۔ اور ایسا سوچنا فطری بھی ہے۔ اسے نہ ہی فرقہ پرستی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی تنگ نظری اور تعصب سے۔

علامہ اقبال نے خطبہ کے آغاز میں یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا مذہب ایک نجی اور ذاتی معاملہ ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم اسلام کو تو ایک اخلاقی نظام کے طور پر قبول کر لیں۔ لیکن اس کے نظام سیاست کے بجائے کسی ایسے نظام سیاست کو اختیار کر لیں جس میں مذہب کے اثر و رسوخ کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔

علامہ اقبال کے نزدیک یہ سوال برطانوی ہند میں مسلمانوں کی اقلیت کی بناء پر اور بھی زیادہ سنگین صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یورپ میں عیسائیت کو ایک رہبانی نظام کی اہمیت حاصل تھی جس میں مادی زندگی اور روحانی زندگی کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ وہاں نیکی کا مفہوم ترک عمل اور ترک دنیا سے عبارت ہو کر رہ گیا تھا۔ مغرب میں مذہب کو فرد کا ذاتی معاملہ قرار دے کر سیاسی، اقتصادی اور معاشرتی و تہذیبی نظاموں کی مذہب کے دائرہ کار سے خارج قرار دیتے ہیں تو ان کے لئے یہ بات قابل فہم ہو سکتی ہے۔ مگر مسلمانوں کے لئے یہ سوچ نا قابل فہم ہے۔ کیونکہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جسے

دین و دنیا دونوں میں اہمیت حاصل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں۔

”لہذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نصب العین سے جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے، الگ نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اگر آپ نے ایک کو ترک کیا تو بالآخر دوسرے کا ترک کرنا لازم آئیگا۔“ ۶۶

یہاں پر اقبال نے دو باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اسلام کا اخلاقی نصب العین اسلام کے سیاسی نصب العین سے نامیاتی طور پر مربوط ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم نے اسلام کے سیاسی نصب العین کو چھوڑ کر کوئی دوسری راہ اختیار کر لی تو ہمیں اسلام کا اخلاقی نصب العین چھوڑنے پر مجبور ہونا پڑے گا۔ گویا یہ ترک اسلام کے مترادف ہوگا۔ دوسرے یہ کہ ہندوستانی مسلمان یہ راہ ہرگز قبول کرنے پر آمادہ نہ ہونگے کہ وہ اسلام کے سیاسی نصب العین کو چھوڑ کر کسی ایسے وطنی یا قومی اصول کو اپنالیں جو اسلام کے اصول اتحاد کی نفی کرتا ہو۔ انھوں نے ثقافتی بنیاد پر صرف مسلمانوں کا ہی نہیں بلکہ ہندوستان میں دوسرے اقلیتی گروہوں یا قومیتی اکائیوں کے وجود کا اعتراف بھی کیا ہے جو اپنی انفرادی حیثیت کو واحد قومیت میں ضم کرنے کو تیار نہیں۔ اس لئے انھوں نے تاریخ کے اوراق سے مثال پیش کرتے ہوئے مختلف ثقافتی و تہذیبی وحدت کو ختم کر کے متحدہ قوم بنانے کی کوششوں کو ناقابل عمل قرار دیتے ہوئے ان کے جداگانہ وجود کو تسلیم کرنے پر زور دیا۔ اور ان کے درمیان مفاہمت اور تعاون کی اہمیت واضح کی۔

”تجربہ بتلاتا ہے کہ ہندوستان کے اندر مختلف مذاہب اور متعدد

جاتیوں میں اس قسم کا کوئی رجحان موجود نہیں کہ وہ اپنی انفرادی حیثیت کو ترک کر کے ایک وسیع جماعت کی صورت اختیار کر لیں۔

ہر گروہ مضطرب ہے اس کی اہمیت اجتماعیہ قائم رہے“ ۶۷

آگے چل کر قومیت ہند کا ایک خاص نقطہ نظر سے اقبال جائزہ لیتے ہیں۔

قومیت ہند کا اتحاد ان جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان کے تعاون و

اشتراک اور ہم آہنگی پر ہے..... میری رائے میں ہندوستان اور ایشیاء کی قسمت صرف اس بات پر مبنی ہے کہ ہم قومیت ہند کا اتحاد اسی اصول پر قائم کریں۔ اگر ہم ہندوستان کو ایک چھوٹا سا ایشیاء قرار دیں تو غیر مناسب نہ ہوگا کہ اہل ہند کا ایک حصہ اپنی تہذیب و تمدن کے اعتبار سے مشرقی اقوام سے مشابہ ہے۔ لیکن اس کا دوسرا حصہ ان قوموں سے ملتا جلتا ہے جو مغربی اور وسط ایشیاء میں آباد ہیں۔ ۶۸۔

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال متحدہ قومیت کے اصول کو ناقابل عمل ٹھہراتے ہیں۔ نیز انھوں نے ہندوستان کے مختلف فرقوں کا درمیان اختلافات کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ مگر ان نظریاتی اختلاف کے باوجود ان کے درمیان یگانگت اور اتحاد قائم ہو سکتا ہے اگر غیر ملکی سامراج سے آزادی کے سوال پر باہمی مفاہمت اور تعاون سے کام لیں۔ اس سے نہ صرف ہندوستان کا مسئلہ حل ہو جائیگا بلکہ ایشیاء کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

اگر ہندوستان کے اندر اشتراک و تعاون کی کوئی موثر راہ نکل آئی تو اس سے نہ صرف اس قدیم ملک میں جو اپنے باشندوں کی کسی طبعی خرابی کی وجہ سے نہیں بلکہ محض اپنی جغرافی حیثیت کے باعث ایک عرصہ دراز سے مصائب و فتن کا تختہ مشق بن رہا ہے، صلح و آشتی قائم ہو جائے گی بلکہ اس کے ساتھ ہی تمام ایشیاء کا سیاسی عقدہ بھی حل ہو جائے گا۔ ۶۹۔

علامہ اقبال نے مزید وضاحت کی کہ ایک متحدہ ہندوستانی قوم کے لئے جس اخلاقی شعور یا احساس کی ضرورت ہے، وہ یہاں موجود نہیں۔ ہندوستان کی وحدت کا حصول مختلف تہذیبوں کی اکائیوں کو تسلیم کرنے اور ان کی نشوونما اور ارتقاء میں مضمر ہے۔ اس لئے جب تک یہاں مختلف فرقوں کی حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے ہندوستان میں جمہوریت کے اصول کا اطلاق ممکن نہیں۔ اور انھوں نے مزید اس رائے

کا اظہار کیا کہ ”آل پارٹیز مسلم کانفرنس“ نے دہلی میں جو قومی مطالبات مرتب کئے تھے، اس کا مقصد یہی تھا کہ ہندوستانی فرقوں کی انفرادیت کو کچلنے کی جگہ انھیں اس طرح پھیلنے پھولنے کا موقع دیا جائے وہ ایک دوسرے کے شانہ بشانہ ترقی کر سکیں۔ انھوں نے اس مطالبات کا ذکر کرتے ہوئے کہا۔

”ہندوستانی مسلمانوں کو اپنی روایات و تمدن کے تحت اس ملک

میں آزادانہ نشوونما کا حق حاصل ہے تو وہ اپنی وطن کی آزادی

کے لئے بڑی سے بڑی قربانی سے دریغ نہیں کریں گے۔“ ۰۷

اقبال کو صرف مسلمانوں کی ہی فکر نہیں تھی، بلکہ وہ پورے ہندوستان کے بارے میں سوچ رہے تھے جسے کچھ لوگ ایک خاص رنگ، مذہب اور قانون میں ڈھال دینا چاہتے تھے۔ آگے چل کر اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”میں ذاتی طور پر ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے بڑھنا چاہتا

ہوں میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو

ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے

اندرونی حکومت خود اختیاری حاصل کرے، خواہ اس سے باہر۔ مجھے ایسا

نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر

ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی۔“ ۱۰

یہاں پر اقبال نے ہندوستان کے سیاسی مسائل کا حل اس طرح پیش کیا جائے کہ حق خود ارایت کو اندرونی طور پر ہندوستانی باشندوں پر منطبق کیا جائے۔ اور اس طرح ہندوستانی مسلمانوں کو ایک قوم سمجھا جائے۔ اور بحیثیت قوم اس علاقے میں جہاں انھیں اکثریت حاصل ہے انھیں آزادی عطا کی جائے۔ ڈاکٹر قمر رئیس لکھتے ہیں۔

”تہذیبی اور تمدنی روایات اور اپنے مخصوص مسائل کے اعتبار سے

ہندوستان کا شمال مغربی علاقہ بقیہ ہندوستان سے علیحدہ اپنا وجود

رکھتا ہے۔ دراصل یہی وہ علاقہ ہے جس کے حق خود اختیاری کی



انہوں نے تجویز پیش کی تھی۔“ ۲

بعد میں اقبال نے محمد علی جناح کے نام ایک خط محررہ ۱۱ اگست ۱۹۳۷ء میں انھیں خیالات کو واضح الفاظ میں لکھا۔

”واقعات نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ مسلم لیگ کو اپنی تمام تر سرگرمیاں شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمانوں پر مرکوز کر دینی چاہئے۔“ ۳

یہاں پر یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ آیا علامہ اقبال نے ہندوستانی وفاق کے اندر مسلم ریاست کا منصوبہ پیش کیا یا اس کے باہر۔ اس سلسلے میں مختلف لوگوں نے الگ الگ رائے قائم کی ہے عبدالمجید سالک، عبدالسلام ندوی، محمد احمد خاں، یوسف حسین خاں اور دیگر پاکستانی اہل قلم کی رائے ہے کہ اقبال نے ہندوستان سے باہر ایک اسلامی ریاست کا منصوبہ پیش کر کے پاکستان کے لئے نظریاتی اساس فراہم کی۔ جبکہ بعض دیگر اصحاب رائے مثلاً خلیق انجم، کے۔ کے۔ عزیز، عزیز احمد، پروفیسر ریاض الرحمن خاں شروانی اور آل احمد سرور جیسے مقتدر نقادوں کے رائے ہے کہ علامہ اقبال ہندوستان کے باہر کسی علیحدہ اسلامی ریاست کا منصوبہ پیش نہیں کیا، بلکہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر ایک اسلامی ریاست کا قیام چاہئے تھے تاکہ وہاں مسلمان آزادانہ طور پر اسلامی شعائر کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔ بقول خلیق انجم

”ان کا مقصد ہندوستان کو تقسیم کرنا نہیں تھا۔ وہ خود ہندوستان کے

سیاسی نظام میں ایک مسلم صوبہ چاہتے تھے۔“ ۴

جبکہ کے۔ کے۔ عزیز احمد لکھتے ہیں۔

”ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اقبال نے مسلم اسٹیٹ کا مطالبہ نہیں کیا تھا وہ صرف ہندوستانی مسلم بلاک چاہتے تھے۔ یہ صریحاً غلط ہے کہ اقبال تصور پاکستان کے خالق ہیں یا ایک ایسے شاعر ہیں جس نے تقسیم ہند کا خواب دیکھا تھا۔ انہوں نے کبھی تقسیم کی بات نہیں کی۔ وہ صرف یہی چاہتے تھے کہ شمال مغربی ہندوستان میں

مسلم صوبوں کو ملا کرتا کہ وہ بہتر حالت ہونے کی وجہ سے وہ ہندو مرکزی حکومت سے معاملہ کر سکے۔“ ۷۵

پروفیسر ریاض الرحمن خاں شروانی نے بھی اس طرح کے خیالات ظاہر کئے ہیں۔  
 ”اس خطبے میں انھوں نے شمالی ہند کے مسلم اکثریت کے صوبوں کا وفاق کی تجویز بھی پیش کی تاکہ ان کے مفادات کی نگہداشت کی جاسکے۔ یہی تجویز بعد میں تحریک پاکستان کی اساس قرار دی گئی لیکن اس موقع پر یہ بھلا دیا گیا کہ ”وہ ہندوستان میں ایک مسلم ہند کا قیام“ اس لئے چاہتے تھے کہ ایک ہم آہنگ کلی کے لئے اس اجزاء کی انفرادیت ضروری ہے۔ ان الفاظ سے یہ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریت کے صوبوں کو ایک ہم آہنگ کل (یعنی ہندوستان) کا ایسا جز دیکھنا چاہتے تھے جس کی انفرادیت میں رخنہ نہ پڑنے پائے۔ ہندوستان سے باہر کسی آزاد اور خود مختار ریاست کا تصور ان الفاظ سے مترشح نہیں ہوتا۔“ ۷۶

اس ضمن میں آل احمد سرور نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ ”اقبال نے ۱۹۳۰ء میں الہ آباد کے خطبے میں جو حل پیش کیا تھا وہ ملک کی تقسیم کا نہ تھا بلکہ شمالی مغربی صوبوں کو، ہندوستان کے وفاق کے اندر ایک الگ ریاست بنانے کا تھا۔ وہ صوبوں کے ڈھانچے پر مرکز کے ڈھانچے سے پہلے فیصلہ بجا طور پر ضروری سمجھتے تھے۔“ ۷۷ جبکہ عزیز احمد کے نزدیک ”فلسفیانہ حد تک اقبال کے لئے ایک بڑی مشکل تھی، وہ جغرافیائی وطن پرستی کی مخالفت کر رہے آتے تھے، کس طرح مسلمانوں کے لئے ایک جداگانہ وطن کا مطالبہ کر سکتے تھے، اس کی توجیہ انھوں نے یہ کی ہے کہ یہ وطن نہیں بلکہ ایک طرح کا مرکز محسوس ہے، جو مکان میں واقع ہے اور جہاں حکومت الہی کو رواج دینے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔“ ۷۸

اس طرح مذکورہ بالا نقادوں کی آراء اور اقبال کے بیان کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو یہ بات

سامنے آتی ہے کہ اس خطبہ میں اقبال ہندوستانی وفاق کے باہر کسی علیحدہ مسلم ریاست کا منصوبہ پیش نہیں کیا، بلکہ وہ ہندوستان ہی کے اندر مسلم اکثریتی صوبوں کا ایک ایسا بلاک چاہتے تھے جہاں مسلمان اپنی تہذیب و روایات اور مذہنی شعائر کے مطابق آزادانہ طور پر زندگی بسر کر سکیں۔ کیونکہ یہی وہ علاقہ ہے جو اپنی تہذیب و روایات اور اپنے مخصوص مسائل کے اعتبار سے ہندوستان کے بقیہ صوبوں سے اپنا الگ وجود رکھتا ہے۔ اس مسئلہ پر مزید تبصرہ کرنے سے یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر ایڈورڈ تھا من کے نام لکھے گئے اس خط کا ذکر کر دیا جائے جس میں علامہ اقبال نے خود اپنے خیالات کی وضاحت اس طرح کی ہے جس سے مسئلہ خود بخود واضح ہو جاتا ہے۔

آپ مجھے ”نظریہ پاکستان“ کا حامی قرار دیتے ہیں مگر اب پاکستان میرا منصوبہ نہیں ہے۔ میں نے اپنے خطبہ صدارت میں جو تجویز پیش کی ہے وہ صرف ایک مسلم صوبہ کی تشکیل ہے۔ یعنی ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک ایسا صوبہ جس میں مسلمانوں کی غالب اکثریت ہو۔ یہ نیا صوبہ میرے منصوبے کے مطابق مجوزہ ہندوستانی وفاق (فیڈریشن) کا ایک حصہ ہو گا۔ جبکہ نظریہ پاکستان میں مسلمانوں کے لئے ایک جدا گانہ وفاق کی تجویز رکھی گئی جو براہ راست انگلستان سے مربوط ایک علیحدہ ریاست ہو۔ ۹

اس سے ظاہر ہے کہ اس خطبے میں علامہ اقبال نے کسی علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کا منصوبہ پیش نہیں کیا۔ وہ صرف اس لئے اندرون ہند ایک مسلم ریاست کا قیام چاہتے تھے کہ تاکہ ملک کی وحدت و سالمیت پر حرف نہ آئے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اپنے زندگی کے آخری ایام میں جب ملک کی سیاسی صورت حال نے نہایت نازک صورت اختیار کر لی، جناح کے نام لکھے گئے ایک دو خطوط میں جس کا ذکر آگے آئے گا ایک سے زائد آزاد اسلامی ریاست کا تصور پیش کیا ہے۔

علامہ اقبال اس پورے مسئلے کو بین الاقوامی تناظر میں دیکھتے ہیں۔ اس خطبے کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے اندر اشتراک و تعاون

کی کوئی موثر صورت نکالنا چاہتے تھے۔ ان کی دلچسپی صرف شمال مغربی صوبوں میں نہیں تھی بلکہ ان کی توجہ پورے ہندوستان پر مرکوز تھی۔ وہ اس خطبے کے ذریعہ ایک ایسا کردار تجویز کرنا چاہتے تھے، جو صرف مسلمانوں کے لئے نہیں بلکہ پورے ملک کے لئے مفید ہو۔ اس سے اسلام کے ساتھ ساتھ ہندوستان کا بھی مسئلہ حل ہو جائے۔ اپنے خطبے میں لکھتے ہیں۔

”میں صرف ہندوستان اور اسلام کے فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا۔ اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہے اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب تر ہو جائیں گے“ ۸۰

مذکورہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کو اسلام اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے ساتھ ہندوستان میں امن و امان کی بھی فکر لاحق تھی۔ ملک کے اندر آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات نے ان کو حد درجہ مضطرب کر دیا تھا۔ وہ اس کا کوئی مستقل اور پائیدار حل چاہتے تھے تاکہ ملک میں امن و امان برقرار ہے۔ اور ملک کی وحدت و سالمیت پر کوئی حرف نہ آئے۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں۔

”امر واقعہ ہے کہ اس خطبے میں علامہ اقبال نے برصغیر کے مسائل کا جو حل تجویز کیا تھا، وہ اس زمانے کے حالات کی روشنی میں ایک خالص سائنسی حل تھا۔ کیونکہ اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے گنجائش موجود تھی کہ اپنے اپنے خطوں میں اپنے اپنے نظریات کی روشنی میں ایک باعزت زندگی گزاریں اور ان کے

درمیان مسلسل رابطے کا ایک ایسا ذریعہ موجود ہو، جسے ایک فریق دوسرے فریق کے معاملات میں مداخلت نہ کر سکے۔

بلکہ دونوں کے درمیان خیر سگالی کے مراسم قائم ہوں۔“ ۵۱

اس طرح خطبہ الہ آباد کے ذریعہ علامہ اقبال شاعر سے زیادہ سیاست داں کی حیثیت سے مشہور ہو گئے۔ اب ان کی پوری زندگی سیاست کے لئے وقف ہو رہی تھی۔ اس وقت ہندوستانی سیاست اس ہنخ پر پہنچ چکی تھی کہ اگر مسلمان اپنا نصب العین متعین نہ کرتے تو ان کا مستقبل نہایت محذوش ہو جاتا۔ علامہ اقبال شروع سے ہی قومیت متحدہ کے مخالف اور مسلمانوں کے قومی، ملی و تہذیبی تشخص اور ان کے لئے جدگانہ انتخاب کے لئے سرگرم عمل تھے۔ اور اس کے لئے وہ تادم زیست کوشاں رہے۔

### مسلم لیگ کی تنظیم جدید اور جناح سے خط و کتابت

علاوہ ازیں یہ زمانہ مسلمانوں کی سیاست میں نہایت نازک دور تھا۔ قیادت کے صحیح فقدان کی وجہ سے ان کا قومی و ملی شیرازہ منتشر ہو رہا تھا۔ ہندوستان کی سیاست ایک انقلابی موڑ پر پہنچ چکی تھی۔ اس وقت علامہ اقبال نے اپنی انتہائی علمی و ادبی مصروفیات کے باوجود مسلمانوں کی رہنمائی کا فریضہ بہ خوبی انجام دیا۔ اور پورے ملک کوئی ایسا مسئلہ جو مسلمانوں کی سیاست سے متعلق تھا، ان کی توجہ اور کوششوں کا مرکز نہ رہا ہو۔ اس صدی کی چوتھی دہائی میں مسلمانوں کی کوئی ایسی سیاسی جماعت نہ تھی، جو اس کے حق میں صدائے احتجاج بلند کرتی۔ صرف ”آل انڈیا مسلم کانفرنس“ ایسی جماعت تھی جو فعال اور سرگرم تھی۔ مسلم لیگ اگرچہ موجود تھی۔ تاہم آپسی چپقلش کی وجہ سے وہ بالکل بے روح و بے جان ہو کر رہ گئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۳۰ء کے الہ آباد اجلاس کے بعد اس کا شیرازہ منتشر ہونے لگا تھا۔ خلافت کمیٹی بھی افسردہ بلکہ مردہ ہو چکی تھی۔ مسلمانوں کے زیادہ تر سیاسی رہنمایا تو ملک کی سیاست سے کنارہ کش ہو گئے تھے، یا گوشہ عافیت میں بیٹھ چکے تھے۔ مسٹر محمد علی جناح جو مسلم لیگ کے مستقل صدر تھے، ہندوستان کی سیاست اور مسلمانوں کے اندر آپسی انتشار و افتراق سے بددل کر ہندوستان کی سکونت ترک کر کے لندن میں مستقل طور پر اقامت پذیر ہو چکے تھے۔ ۱۹۳۱ء کے اواخر میں مسلم لیگ کا جو اجلاس دہلی میں ہوا تھا، وہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۴ء میں اس کا کوئی اجلاس نہیں ہوا۔ چنانچہ مسلم لیگ ۱۹۳۴ء تک

ایک بے روح اور بے جان جماعت کے طور پر بنی رہی۔

اس بحرانی دور میں علامہ اقبال نے مسلمانوں کی قیادت کا جو فریضہ انجام دیا اور ان کی قومی، ملی و تہذیبی بقا و تحفظ کے لئے جو مساعی کی، اس کی شہادت ہمیں محمد حنیف شاہد کے یہاں یوں ملتی ہے۔

علامہ اقبال نے جس سال آل انڈیا مسلم کانفرنس کی صدارت کے فرائض انجام دیئے۔ اس سال مسلمانان ہند کی سیاست میں یہی جماعت پیش پیش تھی اور عملی طور پر یہی ادارہ ایک فعال ادارہ تھا۔ یہی زمانہ ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں بہت اہم زمانہ تھا۔ دستوری تجاویز نے گول میز کانفرنس کے مراحل کو اسی زمانہ میں طے کیا تھا۔ فرقہ وارانہ فیصلہ جس نے مستقبل کی تاریخ میں مسلمانوں کے موقف کو متعین کر دیا، اسی زمانے میں صادر ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کا یا دور صدارت بہت اہم نازک اور اہم ذمہ داریوں کا حامل تھا۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نیاں دور صدارت میں نہ صرف اپنے مفوضہ فرائض کو بحسن و خوبی انجام دیا بلکہ مسلمانان ہند کی صحیح طور پر

رہنمائی کی۔ ۸۲

مسٹر جناح ۱۹۳۴ کے اواخر میں اپنی غریب الوطنی کا زمانہ ختم کر کے ہندوستان تشریف لائے۔ وہ اس عزم مصمم کے ساتھ وطن تشریف لائے تھے کہ بہت جلد ہندوؤں اور مسلمانوں یا دوسرے لفظوں میں کہہ لیجئے کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان اتحاد و ارتباط پیدا کر کے برطانوی حکومت کے خلاف متحدہ محاذ قائم کریں گے۔ اور انھیں اپنے اس عزم مصمم کا مظاہرہ بڑے جوش و خروش کے ساتھ کیا۔ لیکن جب انھیں اس امور میں کوئی کامیابی نہیں ملی تو انھوں نے مسلم لیگ جو ایک بے روح اور بے جان جماعت کے طور پر سک رہی تھی، اس کی احیاء اور از سر نو تنظیم کے لئے کوششیں شروع کر دیں۔

اس زمانے میں علامہ اقبال کی ساری سیاسی جدوجہد اس امر پر مرکوز رہی کہ ہندوستان کے آئندہ دستور اساسی میں مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ موقف حاصل کیا جائے اور ان کے جداگانہ حقوق کا تحفظ

کیا جائے۔ دراصل ”آل انڈیا مسلم کانفرنس“ اور علامہ اقبال کی ساری جدوجہد کا یہی مقصد تھا کہ مسلمانوں کو دوسری قوموں میں ضم ہونے سے بچایا جائے۔ چنانچہ علامہ اقبال کا یہ مقصد پورا ہو گیا۔ علامہ اقبال اور ان کے رفقاء نے مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کا حق، سندھ کی بمبئی سے علیحدگی، صوبہ سرحد اور بلوچستان میں اصلاحات کا نفاذ جیسے مطالبات کو ۱۹۳۵ء کے انڈیا ایکٹ میں تسلیم کر لیا گیا۔ مسلم کانفرنس اور علامہ اقبال کا ایک مطالبہ یہ بھی تھا کہ مرکزی مقننہ میں مسلمانوں کے لئے ایک تہائی نشستیں حاصل ہوں۔ چنانچہ ان مطالبے کو بھی دستور کا ایک جز بنادیا گیا۔ مسلم کانفرنس اور علامہ اقبال کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مرکزی اور صوبائی کابینہ میں مسلمانوں کو ان کا جائز حصہ دیا جائے۔ علامہ اقبال اور ان کے ہم خیال اصحاب کی رائے یہ تھی کہ صوبوں کو مکمل خود مختاری دی جائے اور اختیارات کی تقسیم اس طرح ہو کہ معدودے چند اور صوبوں کو باقی اختیارات حاصل ہوں۔ اس کے برعکس ہندو لیڈروں کا یہ خیال تھا باقی اختیارات مرکز کو اور معینہ اختیارات صوبوں کو دیئے جائیں۔

علامہ اقبال کی رائے تھی کہ پہلے صوبہ جاتی نفاذ کیا جائے اور اس کے بعد وفاقی اسکیم کو مرتب کیا جائے۔ چنانچہ ان کی رائے کے مطابق پہلے صوبہ جاتی خود مختاری کا نفاذ کیا گیا اور اگرچہ وفاقی اسکیم مرتب کی جا چکی تھی اور اس کو قانون ہند میں شامل کر لیا گیا تھا۔ لیکن بقول محمد حنیف شاہد

”بعد میں ایسے حالات رونما ہوئے کہ اس اسکیم پر عمل پیرا ہونے کی

نوبت ہی نہ آسکی اور یہ دستاویز محض تاریخ دستور ہند کا جز بن کر رہ

گئی۔“ ۸۳

علامہ اقبال اور ان کے رفقاء نے دستور جدید میں جو مطالبات کئے تھے ان میں زیادہ تر تو قبول کر لئے گئے تاہم دو ایسے مطالبات تھے جسے قابل اعتناء نہیں سمجھا گیا اور اسے رد کر دیا گیا۔ عاشق حسین بٹالوی لکھتے ہیں۔

”ڈاکٹر صاحب اور ان کے رفقاء کے دو مطالبات کو دستور جدید میں

رد کر دیا گیا تھا، ایک تو یہ کہ برطانوی بلوچستان کو دیگر صوبوں کی سطح پر

نہیں لایا گیا، اور دوسرے یہ کہ پنجاب اور بنگال کی مقننہ میں

مسلمانوں کو ان کی آبادی کے تناسب سے نشستیں نہیں دی گئیں۔“ ۸۴

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ مسٹر محمد علی جناح ۱۹۳۴ کے اواخر میں لندن سے واپس تشریف لائے اور ان کی واپسی سے مسلم لیگ میں کچھ حرکت اور جان پیدا ہو گئی۔ ورنہ اس سے قبل مسلم لیگ ایک بے روح اور بے جان سی جماعت کے طور پر باقی رہی۔ بقول عبد المجید سالک ”اگر ملک کی فضا میں اسلامی سیاست کا کچھ غغلہ باقی تھا تو وہ آل انڈیا مسلم کانفرنس اور اس کے صدر محترم کی وجہ سے تھا۔“ ۸۵ اس سے قبل اپنی تیس سالہ زندگی میں مسلم لیگ کبھی بھی عوامی جماعت نہ بن سکی تھی۔ اس کا اصول کچھ ایسا تھا کہ صرف خواص ہی اس میں دلچسپی لے رہے تھے۔ عوام سے اسے کوئی خاص سروکار نہ تھا۔ مسٹر جناح ہندوستان واپس آئے تو مسلم لیگ کی تنظیم نو اور اس کی احیاء میں مصروف ہو گئے۔ اور اسے عوامی اور فعال جماعت بنانے میں منہمک ہو گئے۔ ۱۹۳۵ کے نڈیا ایکٹ نافذ ہوئے اور انتخابات سر پر آ گئے۔ اب اگر اس وقت مسلمانوں کو منظم اور متحد نہ کیا جاتا تو ان کوششوں کو رائیگاں ہو جانے کا خطرہ تھا جو قوم کے لیڈر سالہا سال سے مسلمانوں کے تحفظ کے لئے انجام دے رہے تھے۔ اس کام کے لئے ابتدائی مشورے دہلی میں ہوئے۔ اس کے بعد مسٹر جناح نے پورے ملک کا دورہ کیا۔ لیکن اس میں انھیں کچھ کامیابی ہوئی تو ان صوبوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں تھے۔ اکثریت صوبوں کی یہ کیفیت تھی کہ مسلمانوں میں الگ الگ سیاسی جماعت تھی اور ان میں کسی طرح اتفاق پیدا نہیں ہو رہا تھا۔ یہ بات مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کے لئے کسی طرح سودمند نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ ان جماعتوں کو متحد کرنا اور انھیں ایک فلیٹ فارم پر لانا ضروری تھا۔ لیکن اکثریت صوبوں میں مسلمانوں کے زیادہ تر لیڈر مسٹر جناح کی اس بات کو لائق اعتناء نہیں سمجھا اور وہ ایک مشترکہ فلیٹ فارم پر آنے کو تیار نہ تھے۔ لیکن اس کے باوصف مسٹر جناح اپنی اس روش پر قائم رہے اور اپنی کوششیں برابر جاری رکھیں۔ عبد المجید سالک لکھتے ہیں۔

”مسٹر محمد علی جناح اور علامہ اقبال دونوں اس بات پر اڑے ہوئے

تھے کہ تمام مسلمانان ہند کا ایک ہی سیاسی ادارہ ہونا چاہئے۔ اور کسی

قسم کی مقامی اور صوبائی وفاداریاں مستحسن نہیں سمجھی جاسکتیں۔“ ۸۶



تاہم ان افتراق و انتشار کے باوجود محمد علی جناح اس کوشش میں تھے کہ جدید دستور میں مسلم اقلیت کے تحفظات کے لئے جو قانون وضع کئے گئے ہیں، اس سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ مسلمانوں کو منظم و متحد کیا جائے۔ اور ان کو ایک پرچم تلے اکٹھا کیا جائے۔ بہ ظاہر یہ کام آسان نہیں تھا۔ مسلم اقلیتی صوبوں میں تو مسلمان مسلم لیگ کے پرچم تلے اکٹھا ہو رہے تھے۔ اس کے برعکس مسلم اکثریتی صوبوں میں مجلس احرار، اتحاد ملت اور یونینسٹ پارٹی کے نام سے مسلمانوں کی علیحدہ علیحدہ سیاسی جماعت تھی اور وہ ایک مشترکہ فلیٹ فارم پر آنے کے لئے آمادہ نہ تھے۔ ادھر کانگریس نے مسلم رابطہ عامہ کی تحریک کے ذریعہ مسلمانوں کو اپنے قریب کرنے کے لئے کوشاں تھی۔ یہ صورت حال مسٹر جناح کے لئے بڑی تشویش کا باعث اور پریشان کن تھی۔ اس وقت مسلم لیگ کی کامیابی اور مستقبل کا دار و مدار اس بات پر منحصر تھا کہ جہاں تک ممکن ہو سکے مسلمانوں کو مسلم لیگ کے قریب تر لایا جائے۔ اور دیگر سیاسی جماعتوں سے مسلم لیگ کا تال میل قائم کیا جائے۔ چنانچہ مسٹر جناح نے اپنی تمام تر توجہ اور ذرائع اس پر صرف کرنے کا عزم کر لیا۔ اس کے لئے آپ نے ایک مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔ تاکہ تمام صوبوں میں اس کی شاخیں قائم کر کے مسلم لیگ کو عوام میں مقبول بنایا جائے۔ چنانچہ آپ کی انتھک کوششوں سے ایک مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ قائم ہوا۔

محمد علی جناح نے پنجاب میں میاں فضل حسین کو مسلم لیگ صوبائی پارلیمنٹری بورڈ بنانے کی دعوت دی۔ لیکن انھوں نے مسٹر جناح کی اس پیشکش کو مسترد کر دیا۔ ان کے اس بے ٹکے سے جواب سے انھیں بے حد حوصلہ شکن کر دیا۔ اس کے بعد انھوں نے یہ کام علامہ اقبال کے سپرد کیا، جو اس زمانے میں مسلم لیگ پنجاب کے صدر تھے۔ اگرچہ آپ ان دنوں اپنے ذاتی مسائل میں الجھے ہوئے تھے۔ شدید بیمار رہتے تھے۔ بصارت جواب دے چکی تھی۔ چلنے پھرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہی۔ اور وہ بیماری جس نے بعد میں مرض الموت کی شکل اختیار کر لی، انھیں حد درجہ ضعیف اور کمزور بنا دیا تھا۔ لیکن ان غموں اور پریشانیوں سے بے نیاز ہو کر آپ نے مسٹر جناح کی آواز پر لبیک کہا۔ اور ہر قسم کی امداد و اعانت کا وعدہ کیا۔ حمید رضا صدیقی لکھتے ہیں۔

”اسلام کا مطالعہ ان کی زندگی کا اولین مقصد تھا، بلکہ ان کی زندگی کا

واحد مشغلہ یہی تھا۔ اسلام میں مذہب اور سیاست الگ الگ نہیں۔  
 اس لئے ایک مسلمان کی حیثیت سے اقبال اپنے دور کی سیاست سے  
 الگ نہیں رہ سکتے تھے۔..... مگر عملی سیاست آپ کی طبیعت سے  
 لگا نہیں کھاتی تھی۔ مگر جب قائد اعظم نے پنجاب میں مسلم لیگ کی  
 تنظیم نو کا کام آپ کے سپرد کیا تو آپ انکار نہ کر سکے۔ اور پوری  
 توانائی کے ساتھ اس کام میں مصروف ہو گئے۔“ ۷۷

اس طرح علامہ اقبال اپنی علالت کے باوجود مسٹر محمد علی جناح کے ساتھ مل کر مسلم لیگ کی تنظیم نو  
 کے لئے سرگرم عمل ہو گئے۔ اور اس کے لئے انھوں نے غیر مشروط طور پر مسٹر جناح سے ہر طرح کی امداد و  
 اعانت کا وعدہ بھی کیا۔ ۳۰ مئی ۱۹۳۶ء کو پنجاب لیگ کونسل کا اجلاس ہوا جس میں علامہ اقبال دوبارہ صدر  
 اور غلام رسول کا بیرسٹر جنرل سیکریٹری منتخب ہوئے۔

مسٹر جناح ۱۹۳۶ء تک ہندو مسلم اتحاد کے لئے کوشاں تھے اور ہندوستان کی متحدہ آزادی کا  
 خواب دیکھ رہے تھے۔ لیکن ہندوستان کی سیاسی صورت حال اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے بچ بڑھتے  
 ہوئے نفاق نے بالآخر انھیں بھی وہی موقف اختیار کرنے پر مجبور کر دیا جس پر علامہ اقبال شروع سے ہی  
 کار بند تھے۔

یہ دور مسلمانوں کے لئے انتہائی نازک دور تھا۔ ہندوستان میں ان کے سیاسی مستقبل کا مسئلہ ایک  
 فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو رہا تھا۔ اس سیاسی واقعات و حالات پر علامہ اقبال کی کتنی گہری نظر تھی۔ اور  
 انھوں نے اس فکری انتشار کے دور میں مسلمانان ہند کی جو رہنمائی اور ان کے لئے جن منزلوں کی نشاندہی  
 کی۔ اس کا جائزہ لینا ہے تو مسٹر جناح کے نام لکھے گئے آپ کے خطوط کا مطالعہ ایک ناگزیر حیثیت رکھتا  
 ہے۔ جس کا سلسلہ ۲۳ مئی ۱۹۳۶ء سے شروع ہو کر آپ کی وفات سے ایک ماہ قبل ۷ مارچ ۱۹۳۸ء پر ختم  
 ہوتا ہے۔ یہ خطوط کئی لحاظ سے اہمیت کے حامل ہیں۔ جو اس زمانے کی سیاسی صورت حال کے ساتھ ساتھ  
 ہندوستان کے ایک خاص عہد کی سیاسی صورت حال اور مسائل پر علامہ اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت  
 کرتے ہیں۔ ان خطوط کے مباحث میں مسلم لیگ کی تنظیم نو، اس کے پروگرام اور نصب العین میں تبدیلی،

دیگر سیاسی جماعتوں سے اس کا اشتراک و تعاون، ہندوستان کے دستوری مسائل، مسلمانان ہند کے سیاسی و معاشرتی مسائل کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اسلامی شریعت کا نفاذ اور اسلامی تہذیب و ثقافت کی بقا و تحفظ جیسے امور زیر بحث آئے ہیں۔ نیز ان خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اور محمد علی جناح کے درمیان مسلمانوں کے سیاسی مسئلہ پر مکمل اتفاق رائے قائم ہو چکا تھا۔ اور دونوں رہنما فکرو عمل کے راہوں پر ہم قدم ہو گئے تھے۔ اقبال کے نزدیک اب محمد علی جناح ہی مسلمانوں کے حقیقی رہنما ہیں۔ اور مسلم لیگ مسلمانوں کی واحد سیاسی جماعت ہے۔ مدیر انقلاب عبد المجید سالک کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”ہمارے مسائل کا حل صرف ایک ہے۔ یونینسٹ پارٹی کو تو  
 زدی جائے۔ لیگ جو متحدہ محاذ قائم کر رہی ہے، سب اس میں شامل  
 ہو جائیں۔ مسلمانوں کی زمام قیادت صرف لیگ کے ہاتھ میں  
 رہے۔ ہمیں جناح سے بہتر کوئی آدمی نہیں مل سکتا اور جناح ہی ہماری  
 قیادت کے اہل ہیں۔“ ۵۸

اس بیان سے علامہ اقبال کا وہ سیاسی مقصد واضح ہوتا ہے جو مسلمانوں کے اندر اجتماعی سیاسی شعور پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ اس وقت مسلمان منتشر تھے۔ ہر صوبے میں ان کی الگ الگ جداگانہ سیاسی جماعتیں برسر اقتدار تھیں۔ جن کے درمیان نہ تو کوئی ربط و ضبط تھا، اور نہ ہی مسلم لیگ کے زیر قیادت کام کرنے کو تیار تھے۔ یہ صورت حال علامہ اقبال کے لئے انتہائی تشویش کا باعث تھی۔ جب تک تمام سیاسی جماعتوں کو ایک مشترکہ فلیٹ فارم پر نہ لایا جائے، مسلمانوں کے درمیان اتحاد و اتفاق پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے انھوں نے یہ حل نکالا کہ تمام سیاسی جماعتوں کو مسلم لیگ میں ضم کر دیا جائے۔ لیگ کی اس تنظیم نو اور نئے پروگرام کی حمایت کے تعلق سے ۸ مئی ۱۹۳۶ء کو ایک بیان میں لکھتے ہیں۔

”بطل جلیل مسٹر محمد علی جناح ان قابل فخر مسلم رہنماؤں میں سے  
 ہیں جن کی سیاسی دانش ہمیشہ مسلمانوں کے لئے صبر آزما وقتوں  
 میں مشعل راہ کا کام دیتی رہی ہے، جس خلوص اور عزیمت سے

انہوں نے مسلمانان ہند کی تمام اہم اور نازک موقعوں پر خدمت کی ہے، اس کے لئے مسلمانوں کی آنے والی نسلوں کے سرعقید تو احترام سے جھکے رہیں گے۔“ ۸۹

ان بیانات سے علامہ اقبال اور محمد علی جناح تعلقات کی نوعیت پر تبصرہ کرنا مقصود نہیں، صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اس نازک دور میں محمد علی جناح جس طرح مسلم لیگ کی تنظیم نو کا کام اپنے کندھوں پر اٹھا رکھا تھا۔ اور مسلمانوں کو منظم و متحد کرنے کے لئے جس طرح شب و روز کوشش میں مصروف تھے۔ اس کے لئے علامہ اقبال کی نظریں بار بار مسٹر جناح کی طرف اٹھتی تھی۔ اس وقت مسلمانوں کی قیادت کا صحیح فریضہ وہی انجام دے سکتے ہیں۔ ان حالات میں علامہ اقبال نے محمد علی جناح کا نام دو خطوط تحریر کئے، جس میں انہوں نے موجودہ صورت حال کی طرف ان کی توجہ مبذول کرائی۔ ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”امید ہے کہ پنڈت جواہر لعل نہرو کا وہ خطبہ جو انہوں نے آل انڈیا نیشنل کانونینشن کے اجلاس میں فرمایا آپ کے ملاحظہ سے گذرا ہوگا اور اس کے بین السطور ہندوستانی مسلمانوں کے متعلق اس خطبہ میں جو حکمت عملی کارفرما ہے اس پر آپ نے پورے طور پر غور کیا ہوگا۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ کو اس امر کا بخوبی اندازہ ہے کہ ہندوستان اور اسلامی ایشیا کی آئندہ سیاسی ترقیات کے پیش نظر نیا دستور ہندی مسلمانوں کے لئے ایک نادر موقع بہم پہنچاتا ہے۔

اگرچہ ہم ملک میں دیگر ترقی پسند پارٹیوں کے ساتھ تعاون کے لئے تیار ہیں۔ تاہم ہمیں اس حقیقت کو ہرگز نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ ایشیاء میں اسلام کے سیاسی اقتدار کے مستقبل کا دار و مدار تمام تر ہندوستانی مسلمانوں کے مکمل تنظیم پر ہے..... ہندوستان اور بیرون ہندوستان کی دنیا کو بتا دیا جائے کہ ملک میں صرف اقتصادی

مسئلہ ہی تھا ایک مسئلہ نہیں، بلکہ مسلمانوں کی اکثریت کی نگاہ میں ثقافتی مسئلہ ہندوستان کے لئے اگر معاشی مسئلہ سے زیادہ اہم نہیں تو اس سے کسی طرح کم اہمیت کا حامل بھی نہیں۔“ ۹۰

مذکورہ بالا خط میں علامہ اقبال نے دو باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ اول یہ کہ نئے دستور میں مسلمانوں کے تحفظات کے لئے جو قانون وضع کئے گئے ہیں، اس کا پورا پورا فائدہ اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ مسلمانوں کو منظم و متحد کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے سب سے اہم مسئلہ جو سیاسی و معاشی مسئلہ سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، وہ ان کا تہذیبی و ثقافتی مسئلہ ہے۔ جب تک اس کے تحفظ کے لئے کوئی مؤثر تدبیر اختیار نہ کی جائے، ہندوستان میں مسلمانوں کا مستقبل مخدوش رہے گا۔ دوسرے خط محررہ ۲۲/اپریل ۱۹۳۷ء میں انھوں نے ایک ”آل انڈیا مسلم کانفرنس“ کے انعقاد پر زور دیا۔ تاکہ مسلمانوں کے لئے علیحدہ اور واضح پالیسی کا اعلان کیا جاسکے۔

”ہم فوراً کسی بھی مقام پر مثلاً دہلی میں ایک ”آل انڈیا مسلم کانفرنس“ منعقد کریں اور ایک مرتبہ پھر حکومت اور ہندوؤں دونوں کے لئے مسلمانوں کی پالیسی کا اعلان کیا جائے۔ چونکہ صورت حال نازک تر ہوتی جا رہی ہے اور پنجاب کے مسلمان ان وجوہ کی بناء پر جن کی تشریح و تفصیل اس وقت غیر ضروری ہے کانگریس کی طرف مائل ہو رہے ہیں۔ میں آپ سے درخواست کروں گا کہ آپ اس مسئلہ پر جلد از جلد غور کریں اور اس کے متعلق اولین فرصت میں فیصلہ کریں۔ حالات مسلم پالیسی کے فوری اعلان مکرر کے مقتضی ہیں۔ ۹۱

علامہ اقبال جس دوسرے امور پر محمد علی جناح کی توجہ مبذول کرائی۔ وہ یہ تھا کہ مسلم لیگ کو عوامی جماعت بنایا جائے۔ اور اسے زیادہ سے زیادہ عوام سے قریب تر کیا جائے۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ مسلم لیگ ماضی قریب میں کبھی بھی عوامی جماعت نہ بن سکی۔ اور نہ ہی عوام کے ساتھ اس کا کوئی خاص تعلق

رہا۔ زیادہ تر لوگ مسلم لیگ کے نام اور کام سے بے تعلق تھے۔ لیکن اب حالات اس سرعت سے بدل رہے تھے کہ اب کسی سیاسی جماعت کا عوام سے الگ تھلگ رہنا قطعاً ناممکن تھا۔ اس بارے میں علامہ اقبال کی رائے بالکل صاف اور واضح تھی، وہ کہتے ہیں کہ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ مسلم لیگ کے منشور اور نصب العین میں مناسب تبدیلی پیدا کی جائے تاکہ اس کا تعلق زیادہ سے زیادہ عوام سے ہو۔ چنانچہ جناح کے نام ایک خط محررہ ۱۰ مئی ۱۹۳۷ء میں لکھتے ہیں۔

”میرا خیال ہے کہ مسلم لیگ کے آئین میں مناسب تبدیلیاں کرنا ضروری ہیں تاکہ مسلم لیگ کو عوام الناس کے قریب تر لایا جائے جنہوں نے اب تک مسلمانوں کے بالائی متوسط طبقے کی سیاسی سرگرمیوں میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ متوسط مسلمان طبقے کو شکایت ہے کہ ہمارے لیڈروں کو صرف اپنے عہدوں سے دلچسپی ہے، اور یہ کہ حکومت کے مختلف محکموں میں خالی آسامیاں یونینسٹوں کے رشتہ داروں یا دوستوں کے لئے مخصوص کر دی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کا متوسط طبقہ سیاسی معاملات میں کم دلچسپی لیتا ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ ان کی شکایت بجا ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ لیگ کے دستور میں چند مناسب ترمیمات کے بارے میں ضرور غور کریں گے جس سے عوام الناس میں لیگ اور اسکی سرگرمیوں کے ضمن میں، بہتر توقعات پیدا ہوں گی۔“ ۹۲

علامہ اقبال کو اس امر کا بخوبی احساس تھا کہ مسلمانوں کے متوسط طبقے کو مسلم لیگ سے قریب تر کرنے اور ان کے اندر سیاسی دلچسپی پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مسلم لیگ کے آئین اور پروگرام میں کوئی مناسب تبدیلیاں کی جائیں۔ کیونکہ کوئی بھی سیاسی جماعت سیاسی تصورات عوام کے بغیر نقش بر آب ثابت ہوتے ہیں۔ آپ دوبارہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو مسٹر جناح کو لکھتے ہیں۔

”مسلم لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ وہ ہندوستان کے

مسلمانوں کے بالائی طبقوں کی ایک جماعت بنی رہے گی یا مسلم جمہور کی۔ جنہوں نے اب تک بعض معقول وجوہ کی بنا پر اس (مسلم لیگ) میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ کوئی سیاسی تنظیم جو عام مسلمانوں کے حالات سدھارنے کی ضامن نہ ہو۔ ہمارے عوام کے لئے باعث کشش نہیں ہو سکتی۔ ۹۳

ظاہر ہے اقبال کو اس امر کا احساس تھا کہ کوئی بھی سیاسی جماعت صرف مذہب کے نام پر مسلمانوں کی وفاداری، اخوت اور یک جہتی کی ضمانت نہیں ہو سکتی۔ اس کے برعکس ان کے بنیادی مسائل کا حل ہی اس کی ضمانت ہو سکتا ہے۔ اور یہ مسائل ہر علاقہ اور ہر خطے کے جغرافیائی حالات اور مادی وسائل کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

یہ بھی محسوس ہوتا ہے اس وقت علامہ اقبال مسلمانوں کے سیاسی مسائل کے ساتھ ساتھ ان مالی زبوں حالی سے پریشان تھے۔ وہ بار بار اس امر پر زور دیتے ہیں کہ مسلمانوں کا معاشی مسئلہ بھی کم اہمیت کا حامل نہیں۔ اگر مسلم لیگ بروقت مسلمانوں کے معاشی مسائل اور ان کے اقتصادی حالات کو سدھارنے کا کوئی مؤثر اقدام نہ کیا تو عوام پہلے کی طرح مسلم لیگ سے لاتعلق رہیں گے۔ جناح کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”روٹی کا مسئلہ روز بروز نازک تر ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ دو سال سے وہ برابر تنزلی کی طرف جا رہے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ اس غربت کی وجہ ہندو ساہوکاری (سود خوری) اور سرمایہ داری ہے۔ یہ احساس کہ اس میں غیر ملکی حکومت بھی برابر کی شریک ہے ابھی پوری طرح نہیں ابھرا لیکن آخر کو ایسا ہو کر رہے گا۔ لہذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا علاج کیا ہے۔ مسلم لیگ کا سارا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کیا کوشش کرتی

ہے۔ اگر مسلم لیگ نے اس ضمن میں کوئی وعدہ نہ کیا تو مجھے یقین

ہے کہ مسلم عوام پہلے کی طرح اس سے بے تعلق رہیں گے۔ ۹۴

علامہ اقبالؒ کو مسلمانوں کے سیاسی و معاشی تحفظات کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اسلام، اسلامی تہذیب و تمدن اور اسلامی نظام شریعت کی فکر بھی لاحق تھی۔ ان کا خیال تھا کہ اس وقت ہندوستان میں مسلمانوں کے سامنے جو مسئلہ سب سے اہم ہے۔ وہ ہندوستان میں اسلام کا تحفظ اور شریعت کا نفاذ ہے۔ اس سے نہ صرف ان کا مذہبی و ملی تشخص برقرار رہے گا۔ بلکہ ان کا سیاسی و معاشی عقدہ بھی حل ہو جائے گا۔ لیکن اس کے لئے علامہ اقبالؒ ملک میں ایک سے زائد مسلم ریاست کا قیام پر زور دیتے ہیں۔ متذکرہ خط میں لکھتے ہیں۔

”اسلامی قانون کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لئے کم از کم حق معاش محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن شریعت اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔ سالہا سال سے میرا یہی عقیدہ رہا ہے۔ اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمانوں کی غربت (روٹی کا مسئلہ) اور ہندوستان میں امن و امان کا قیام اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ اگر ہندوستان میں یہ ممکن نہیں ہے تو پھر دوسرا متبادل (راستہ) صرف خانہ جنگی ہے جو فی الحقیقت ہندو مسلم فسادات کی شکل میں کچھ عرصے سے جاری ہے۔“ ۹۵

صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبالؒ کی نظر میں مسلمانوں کے سیاسی و معاشی مسائل سے زیادہ اہمیت شریعت اسلام کے نفاذ کی تھی۔ اس بارے میں ان کی رائے بالکل صاف ہے۔ اس کے نزدیک اسلامی نظریات کو موجودہ تقاضوں کے مطابق ڈھال کر غربت کا مسئلہ حل کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ انھوں نے اسلامی فکر و فلسفہ کا مطالعہ گہرائی سے کیا تھا۔ اور اس کے مطالعہ و تجزیہ نے ان کے اندر وہ بصیرت پیدا کر دی تھی کہ



وہ شریعت اسلام کو ہی مسلمانوں کے مسائل کا واحد حل سمجھتے تھے۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں، ایک سے زائد اسلامی ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے تاکہ وہ آزادانہ طور پر اسلامی شعائر کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔

”اسلام کے لئے اشتراکی جمہوریت کو مناسب اور اسلام کے اصول شریعت کے ساتھ اختیار کر لینا کوئی انقلاب نہیں، بلکہ اسلام کے حقیقی پاکیزگی کے طرف رجوع ہوگا۔ موجودہ مسائل کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے لیکن جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے۔ مسلم ہندوستان کے ان مسائل آسان طور پر کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ملک کو ایک یا زیادہ مسلم ریاستوں میں تقسیم کیا جائے۔ جہاں مسلمانوں کی واضح اکثریت ہو۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آ پہنچا۔“ ۹۶

مذکورہ بالا اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال ہندوستانی وفاق کے اندر اس مسلم ریاست کے قیام سے مایوس ہو چکے تھے، جس کا ذکر انھوں نے اپنے خطبہ آباد میں کیا تھا۔ وہ فرقہ اور مذہب کے نام پر اہل ہند کے بڑھتے ہوئے نفاق سے دکھی تھے۔ اور ان کے درمیان آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کا کوئی مستقل اور پائیدار حل چاہتے تھے۔ تاکہ ملک میں امن و امان برقرار رہے۔ اس سلسلے میں مسٹر جناح کے نام لکھے گئے ایک خط محرہ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء نہایت اہم ہیں۔ جس میں ہندوستان کی سیاسی صورت حال اور مسائل کے ساتھ مسلمانوں کے لئے آئندہ لائحہ عمل کے بارے ان کا نقطہ نظر زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ اس زمانے میں آئے دن فرقہ وارانہ فسادات ہوتے رہتے تھے۔ مسلم اقلیتی علاقوں کے علاوہ مسلم اکثریتی صوبوں میں بھی ہندو مسلم فسادات عام تھے۔ اقبال کے نزدیک ان کے اسباب نہ تو مذہبی ہیں اور نہ ہی اقتصادی بلکہ وہ خالصتاً سیاسی ہیں۔ لکھتے ہیں۔

”ہم فی الحقیقت خانہ جنگی کی حالت میں ہیں۔ اگر فوج اور پولیس نہ ہو تو یہ خانہ جنگی دیکھتے ہی دیکھتے پھیل جائے۔ گزشتہ چند ماہ سے

ہندو مسلم فسادات کا ایک سلسلہ قائم ہو چکا ہے۔ میں نے تمام صورت حال کا اچھی طرح جائزہ لیا ہے۔ اور مجھے یقین ہے کہ ان حالات کے اسباب نہ مذہبی ہیں اور نہ اقتصادی بلکہ خالص سیاسی ہیں۔ یعنی مسلم اکثریتی صوبوں میں ہندوؤں اور سکھوں کا مقصد مسلمانوں پر خوف و ہراس طاری کرنا ہے۔ ۹۷

ظاہر ہے جب اس طرح کے واقعات رونما ہو جائیں تو عوام بالخصوص اقلیتوں کا اپنے مسائل کے تئیں سنجیدہ ہونا فطری امر ہے۔ اس لئے ان سیاسی صورت حال کے پس منظر میں ہندوستان کے سیاسی مسائل بالخصوص مسلمانوں کے سیاسی مسائل کا حل اقبال کے نزدیک یہی تھا کہ۔

”ان حالات کے پیش نظر بد یہی حل یہ ہے کہ ہندوستان میں قیام امن کے لئے ملک کی از سر نو تقسیم کی جائے۔ جس کی بنیاد نسلی، مذہبی اور لسانی اشتراک پر ہو۔ بہت سے برطانوی مدبرین بھی ایسا محسوس کرتے ہیں اور اس دستور کے جلو میں جو ہندو مسلم فسادات چلے آرہے ہیں وہ ان کی آنکھیں کھولنے کے لئے کافی ہے کہ ملک کی حقیقی صورت حال کیا ہے۔ ۹۸

مذکورہ بالا بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال مسلمانوں کے مذہبی اور معاشی مسائل کے ساتھ ساتھ ان کے سیاسی مسائل کے لئے پریشان تھے۔ اور مسلمانوں کے اکثریتی علاقوں میں ان کی اپنی حکومت کو اس کا حل قرار دیتے ہیں۔ آگے چل کر علامہ اقبال اسی خط میں جدید دستور کے اصول کو کہ پورے ملک کو ایک وفاق کے اندر رکھا جائے، ناقابل عمل ٹھہراتے ہیں۔ انھوں نے صاف اور واضح لفظوں میں کہا کہ ملک میں قیام امن اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ظلم و استبداد سے بچانے کا واحد راستہ یہی ہے کہ ایک علیحدہ مسلم وفاق کا قیام عمل میں لایا جائے۔ لکھتے ہیں۔

”میرے خیال میں تو نئے دستور میں ہندوستان بھر کو ایک ہی وفاق میں مربوط رکھنے کی تجویز بالکل بے کار ہے۔ مسلم صوبوں کے جداگانہ

وفاق کا قیام اس طریق پر جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے صرف واحد راستہ ہے جس سے ہندوستان میں امن و امان قائم ہوگا اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچایا جاسکے گا۔ کیوں نہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو علیحدہ اقوام تصور کیا جائے جنہیں ہندوستان اور بیرون ہندوستان کی دوسری اقوام کی طرح حق خود اختیاری حاصل ہو۔“ ۹۹

ظاہر ہے اقبال کے نزدیک ہندوستان کے شمال مغربی کے صوبے ملک کے دیگر صوبوں کے مقابلے میں اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ اس لئے وہ مسلمانوں کے لئے جداگانہ وفاق کے قیام کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس سے نہ صرف ہندوستان کا مسئلہ حل ہو جائے گا، بلکہ ملک میں امن و امان بھی قائم رہے گا۔ نیز وہ مسلمانوں کو مذہب، کلچر اور زبان کے اعتبار سے ایک الگ قوم منوانے پر زور دیتے ہیں۔ اس لئے انھیں دوسری اقوام کی طرح حق خود اختیاری سے کیونکر محروم رکھا جاسکتا ہے۔ اس کے لئے وہ مسٹر جناح کو لکھتے ہیں کہ آئندہ مسلم لیگ کو اپنی ساری سرگرمیاں اس کوشش پر صرف کر دینی چاہئے۔ لکھتے ہیں

”واقعات نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ مسلم لیگ کو اپنی تمام تر سرگرمیاں شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں پر مرکوز کر دینی چاہئے۔“ ۱۰۰

اگر مذکورہ بالا بیانات کو مد نظر رکھیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کی یہ تجویز کہ ہندوستان میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے، حقائق برہنی ہے۔ نہ ہی اسے علیحدگی پسندی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی تعصب اور تنگ نظری سے۔ بلکہ مسلمانوں کے قومی و ملی تشخص کے ساتھ ساتھ آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کا وہ کوئی مستقل اور پائیدار حل چاہتے تھے۔ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مختلف قومیں آباد ہیں۔ ان کی زبانیں ان کے مذاہب یہاں تک کہ ان کی تہذیب و ثقافت اور روایات اپنی الگ الگ شناخت رکھتی ہیں، یہ مسئلہ اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔ مزید برآں جب ملکی، قومی،

سیاسی یہاں تک کہ دانشوری کی سطح پر ہر طرح کی کوششیں ناکام ہو جائیں۔ اور اکثریت اور اقلیت کا مسئلہ سرابھار نے لگے تو قوموں بالخصوص اقلیتوں کا اپنی حفاظت، سالمیت اور تشخص کے بارے میں فکر مند ہونا ایک فطری عمل ہوا کرتا ہے۔ اگر جناح کے نام لکھے گئے خطوط میں علامہ اقبال نے ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام پر زور دیا تو یہ کوئی غلط بات نہیں، بلکہ یہ وقت کا ایک اہم تقاضہ تھا۔ جب ہر قوم اپنے اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے سعی و کوشش میں مصروف ہیں تو مسلمان اپنے ملی و قومی تحفظات سے کیونکر عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ یہاں پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ صرف علامہ اقبال ہی اسی خطوط پر نہیں سوچ رہے تھے، بلکہ اس وقت بعض مسلم دانشور بھی اسی نہج پر سوچ رہے تھے۔ اس لئے ایک مسلمان اور ایک مسلم مفکر کی حیثیت سے مسلم اقوام کی فلاح و بہبود کے بارے میں ان کا سوچنا بالکل فطری امر تھا۔ جسے کسی طرح غیر اخلاقی یا غیر جمہوری قرار نہیں دیا جاسکتا۔ پروفیسر کوپ لینڈ کے مطابق ”مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ نئے دستور میں ایک اقلیت کی حیثیت سے انھیں تحفظات درکار ہیں، فرقہ پرستی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص تاریخ عالم سے واقف ہے۔ وہ اس حقیقت سے بے خبر نہیں رہ سکتا کہ یہ مطالبہ بالکل طبعی اور فطری ہے۔ اور اس مطالبے کو قبول کر لینا اس لئے بھی ضروری تھا کہ اقلیتوں کا دلی تعاون اور ان کے خیر سگالی حاصل کرنے سے اس سے بہتر طریقہ ہو ہی نہیں سکتا۔“ ۱۰۱

اس وقت ہندو مسلم سیاست اس نہج پر پہنچ چکی تھی کہ اچھے خاصے دانشور فکر اور تردد کے عالم میں تھے۔ طرح طرح کے سوالات سرابھار رہے تھے۔ علامہ اقبال کا مذکورہ بیانات بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس کو اس وقت کی سیاسی صورت حال سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستانی وفاق کے اندر یا باہر ایک علیحدہ مسلم ریاست کا منصوبہ پیش کر کے اقبال نے باقی ملک کے مسلمانوں کی صورت حال سے چشم پوشی کا ارتکاب کیا یا نہیں؟ اس کا جواب دینے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ اگر علامہ اقبال مسلم ممالک کے سیاسی اتحاد پر مبنی ایک وحدت کا تصور کر سکتے تھے۔ تو کیا وجہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی وحدت کے بارے میں نہ سوچ سکتے تھے۔ یہاں پر یہ بھی سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ کیوں علامہ اقبال کی نگاہ صرف اسی علاقے پر تھی۔ جب کہ ملک کے باقی حصوں میں بھی مسلمانوں کی تعداد کم و بیش موجود تھی۔ اس کے لئے صرف اتنا کہہ دینا

کافی ہے کہ چونکہ شمال مغربی ہند کا یہ علاقہ جس کے لئے علامہ اقبال نے اپنے مذکورہ بیانات میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کی تجویز پیش کی، ملک کے باقی حصوں کی بہ نسبت اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتا ہے۔ اور چونکہ اس علاقے میں مسلمان کثیر تعداد میں تھے۔ اس لئے اگر ان علاقوں پر مبنی ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے تو یہ مسلمان اور اسلام دونوں کے لئے مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ رہا باقی حصے کے مسلمانوں کی صورت حال تو اس کے بارے میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ملک کے باقی صوبوں کی صورت حال ایسی نہ تھی کہ ان پر مشتمل ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں لایا جاسکتا ہے۔ اس لئے انھوں نے ملک کے باقی حصوں کو چھوڑ کر اپنی توجہ صرف اسی علاقے پر مرکوز کر لی۔ اسے اقبال کی سیاسی حکمت عملی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ملک میں صرف یہی علاقہ ایسا ہے جہاں اس طرح کی تجویز کو عملی جامہ پہنایا جاسکتا ہے۔ آل احمد سرور لکھتے ہیں۔

”اقبال نے جناح کو یہ بھی لکھا تھا کہ ان صوبوں کے مسلمانوں کو جہاں وہ اقلیت میں ہیں، ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور انھیں نظر انداز کر دیا جائے۔ یہ گویا ملت کے ایک حصے سے چشم پوشی تھی۔ جسے انھوں نے مسلم قوم کہا تھا۔ بہر حال کہنا یہ ہے کہ اقبال کو پاکستان کا خالق کہنا درست نہیں ہے ہاں اقبال کے بیانات اور تقریروں سے پاکستانی تحریک کو تقویت ملی۔ لیکن یہ کہے بغیر بھی نہیں رہا جاسکتا ہے اس کے لئے غذا ہندوستان کی جارحانہ قوم پرستی، طاقتور سیاسی اور کاروباری عناصر اور ہندوستان کے حقائق کو نظر انداز کرتے ہوئے مغربی اداروں کو آنکھ بند کر کے نافذ کرنے اور جدید کاری کو مغرب کے مترادف سمجھنے کی ذہنیت سے بھی ملی، پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اقبال نے ملت کے اس حصے کی خاطر جو شمال مغربی ہندوستان میں اکثریت میں تھا، ان ہندوستانی مسلمانوں کو نظر انداز کر کے جو باقی ملک میں اقلیت میں تھے، قوم کے لئے ایک علاقائی

بنیاد کو بہر حال تسلیم کر لیا اور قید مقامی جس کا نتیجہ وہ تباہی سمجھتے تھے،  
بالآخر اس بندہ آفاق کو بھاگئی۔“ ۱۰۲

اب رہا یہ سوال کہ اس طرح کی تجویز اقبال جیسے آفاقی شاعر اور مفکر کے شایان شان ہے یا نہیں؟  
یا یہ کہ انھوں نے اس منصوبے کے ذریعہ بحیثیت شاعر اور مفکر اپنی آفاقیت کو مجروح کیا یا نہیں؟ تو اس کا  
جواب تلاش کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک علیحدہ مسلم ریاست کی تجویز، خواہ اسے اصولی  
اعتبار سے اقبال کی غلطی ہی کیوں نہ قرار دیا جائے، اقبال کا ایک ایسا منصوبہ تھا، جس کی محرک قوت اس دور  
کی ہنگامی، سیاسی صورت حال تھی، اس منصوبہ کو اقبال کے عملی سیاسی اقدامات میں بھی شمار کیا جاسکتا ہے۔  
عملی سیاست خواہ کتنی ہی صالح بنیادوں پر قائم کیوں نہ ہو، ہنگامی، سیاسی و سماجی صورت حال سے تحریک  
پاتی ہے۔ اور ایک حد تک مصلحت اندیش ہوتی ہے۔ چنانچہ علیحدہ مسلم ریاست کے بارے میں ان کے  
موقف کو صحیح یا غلط قرار دینے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے۔ لیکن اس موقف کو معرض اظہار میں لانے والے  
چند خطوط یا دیگر بیانات کو ان کے سیاسی فکر و فلسفے کی اساس یا ان کے سیاسی شعور کا اہم عنصر قرار دینا مناسب  
نہیں۔ ان کے اس طرح کے موقف کو ان کے افکار و اعمال کا تضاد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس سے اقبال  
کی آفاقیت اور ہمہ گیر سیاسی مفکر ہونے پر حرف بالکل نہیں آتا۔

اس طرح ان معروضات سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مسلم لیگ کے ساتھ علامہ اقبال کی دلچسپی  
شروع سے ہی رہی۔ اور وہ ابتداء ہی میں اس سے وابستہ ہو گئے۔ اور ہندوستان کے فرقہ وارانہ مسائل  
کے متعلق ان کا رویہ وہی تھا جو بالعموم لیگ کی پالیسی کا تھا۔ یورپ سے واپسی پر وہ پنجاب مسلم لیگ کے  
رکن بن گئے۔ پھر رفتہ رفتہ اس کے جزل سیکریٹری اور آخر میں اس کے صدر بھی منتخب ہوئے۔ اس طرح  
مسلم لیگ کے فلیٹ فارم سے پنجاب کی سیاست کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی سیاست میں آخری وقت  
تک عملی حصہ لیتے رہے اور اس سلسلے میں انھوں نے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ وقت کے سب سے  
اہم مسائل جن کا تعلق ہندو مسلمانوں سے تھا انھوں نے بیشتر مسلم لیگ کی پالیسی کا ساتھ دیا۔ اس میں جدا  
گانہ انتخاب کی حمایت، تین شیخ بنگال کی مذمت، تحریک عدم تعاون کی مخالفت، نہرو رپورٹ سے اختلاف  
وغیرہ شامل ہے۔ لیکن بعض مسائل میں انھوں نے مسلم لیگ سے اختلاف بھی کیا مثلاً ۱۹۱۶ء میں کانگریس

اور مسلم لیگ کے مابین جو معاہدہ ہوا، اور جسے ”یثاق لکھنؤ“ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کی رو سے مختلف صوبوں کی قانون ساز مجالس میں وہاں کی اقلیتوں کو پاسنگ (Weightage) دینے کا اصول تسلیم کیا گیا تھا۔ علامہ اقبال اس کے مخالف تھے۔ کیونکہ اس سے مسلم اکثریت والے صوبوں میں مسلمانوں کی نمائندگی کم ہو جاتی تھی۔ اس اصول کی مخالفت وہ برابر کرتے رہے۔ اسی طرح ”تجاویز دہلی“ کے متعلق اور ”سائمن کمیشن“ کے بائیکاٹ کے مسئلے پر انھوں نے محمد علی جناح سے اختلاف بھی کیا۔ محمد علی جناح اس بائیکاٹ کے حق میں تھے۔ کیونکہ اس میں کسی ہندوستانی کو نمائندگی نہیں دی گئی تھی۔ جبکہ علامہ اقبال کا کہنا تھا کہ مسلمانوں کے مفادات کے پیش نظر اس کمیشن کا بائیکاٹ غیر ضروری ہے۔

دسمبر ۱۹۳۰ میں آپ نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کی صدارت فرمائی۔ اس اجلاس میں آپ نے مسلمانان ہند کے آئندہ کے لئے جو سیاسی لائحہ عمل پیش کیا، اور اس کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا وہ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں زبردست اہمیت کے حامل ہیں بقول ڈاکٹر قمر رئیس ”ان کے خیالات سے اتفاق ضروری نہیں۔ لیکن اس حقیقت کا اعتراف ضروری ہے کہ اس خطبہ میں انھوں نے سماجی مفکر اور سیاست داں کی حیثیت سے جن بنیادی اور اصولی باتوں پر زور دیا تھا آج بھی ان کی اہمیت سے انکار آسان نہیں۔“ ۱۰۳ اس کے بعد جب مسلم لیگ بے روح اور بے جان ہو گئی تو اس کی احیاء اور تنظیم نو لئے جو جدوجہد کی۔ اور اسے عوامی جماعت بنانے اور اس کو مستعد اور فعال بنانے میں آپ نے جو اقدام کئے وہ ان کی عملی سیاست کا روشن ترین باب ہے۔ اس طرح عمر کے آخری ایام میں جب آپ بستر علالت پر تھے، مسلمانوں کے سیاسی، سماجی، معاشی اور مذہبی امور و معاملات کے متعلق مسٹر جناح سے ان کی جو خط و کتابت ہوئی، اسے آپ کی عملی سیاسی اقدامات میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ یہ آپ کی اور آپ کی مجلس عامہ کی پیہم کوششوں کا نتیجہ تھا کہ مسلم لیگ عوام میں مقبول ہو گئی۔ اور عوام زیادہ سے زیادہ مسلم لیگ سے قریب ہو گئے۔ ”اقبال کے خطوط جناح کے نام“ کے پیش لفظ میں مسٹر جناح نے آپ کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ علامہ اقبال کے سیاسی فکر و شعور اور ان کے سیاسی مفکر کی حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔

”میرے نزدیک یہ خطوط زبردست تاریخی اہمیت کے حامل ہیں با

لخصوص وہ خطوط جن میں مسلم ہندوستان کے سیاسی مستقبل کے بارے

میں ان کے خیالات کا واضح اور غیر مبہم اظہار ہے۔ ان کے خیالات پورے طور پر میرے خیالات سے ہم آہنگ تھے اور بالآخر میں ہندوستان کے دستوری مسائل کے مطالع اور تجزیہ کے بعد انہی نتائج پر پہنچا اور کچھ عرصہ بعد یہی خیالات ہندوستان کے مسلمانوں کی اس متحدہ خواہش کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔“ ۱۰۴



## حوالہ جات

- ۱ محمد اقبال ایک ادبی سوانح پروفیسر جگن ناتھ آزاد ماڈرن پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۳ء، ص ۱۹
- حیات
- ۲ کلیات اقبال (ضربِ کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۶۳۸
- ۳ زبورِ عجم علامہ محمد اقبال سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۸
- ۴ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال شیخ غلام اینڈ سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۸۸
- ۵ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال شیخ غلام اینڈ سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۱۰۷
- ۶ کلیات اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۷، ۱۲۶
- ۷ کلیات اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۱۲۷
- ۸ بحوالہ، اقبال اور ملی تشخص پروفیسر سید محمد اکرام اکرم بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۱۵
- ۹ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد تارا چند قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۵۵۲
- سوم
- ۱۰ زبان کا مسئلہ۔ پنڈت جواہر بحوالہ۔ مسلمانوں کا روشن طفیل احمد منگلوری۔ مکتبہ الحق، ممبئی، ۲۰۰۱ء، ص ۲۴۳، ۲۴۲ مستقبل
- لال نہرو
- ۱۱ حیات جاوید الطاف حسین حالی قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۲۵۸
- ۱۲ مسلمانوں کا روشن مستقبل طفیل احمد منگلوری مکتبہ الحق، ممبئی، ۲۰۰۱ء، ص ۳۱۴، ۳۱۵
- ۱۳ مسلمانانِ ہند کی سیاستِ وطنی محمد امین زبیری مطبوعہ عزیزی پریس، آگرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۲۶، ۲۵
- ۱۴ مسلمانانِ ہند کی سیاستِ وطنی محمد امین زبیری مطبوعہ عزیزی پریس، آگرہ، ۱۹۳۸ء، ص ۲۹، ۲۸، ۲۷

- ۱۵ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم تارا چند قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۵۸۲
- ۱۶ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم تارا چند قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۵۸۳
- ۱۷ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد سوم تارا چند قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۵۹۷
- ۱۸ اقبال کامل عبدالسلام ندوی مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۶۳ء، ص ۳۲۶
- ۱۹ روح مکاتیب اقبال مرتبہ۔ محمد عبداللہ قریشی اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۸۵
- ۲۰ ہندوستان کی تحریک آزادی لہرو گوپی چند نارنگ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء، ص ۳۳۱
- شاعری
- ۲۱ اقبال کا سیاسی کارنامہ محمد احمد خاں اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۲
- ۲۲ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۳۴
- ۲۳ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۳۵
- ۳۴ بحوالہ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۳۶
- ۲۵ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۳۸
- ۲۶ ملفوظات اقبال مرتبہ۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۸۹
- ۲۷ گفتار اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۵
- ۲۸ گفتار اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۷
- ۲۹ اقبال کے آخری دو سال ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۲۷۴
- ۳۰ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال شیخ غلام اینڈ سنز (پرائیوٹ) لمیٹید پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۵۰۵
- ۳۱ اقبال کا سیاسی کارنامہ محمد احمد خاں اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۱۱
- ۳۲ اقبال کے آخری دو سال ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۷، ۲۰۸

- ۳۳ اقبال کے آخری دو سال ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱، ص ۲۰۸، ۲۰۹
- ۳۴ اقبال کے آخری دو سال ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱، ص ۲۱۰
- ۳۵ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۲۶، ۲۷
- ۳۶ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۲۷
- ۳۷ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۲۷
- ۳۸ اقبال کا سیاسی کارنامہ محمد احمد خاں اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷، ص ۱۶۹
- ۳۹ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۴۹، ۵۰
- ۴۰ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۵۴
- ۴۱ بحوالہ۔ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷، ص ۲۶۶
- ۴۲ Speeches and Statements of Iqbal by Shamloo Alminar Academy, Lahore p.147,148
- ۴۳ بحوالہ۔ تاریخ تحریک آزادی تارا چند قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۲، ص ۱۸۹
- ہند جلد چہارم
- ۴۴ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷، ص ۲۷۰
- ۴۵ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷، ص ۲۷۰
- ۴۶ اقبال کے آخری دو سال ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱، ص ۲۵۱
- ۴۷ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد تارا چند مترجم ڈاکٹر ایم ہاشم ندوائی قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۲، ص ۲۱۰، ۲۰۹
- چہارم
- ۴۸ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۶۶
- ۴۹ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۶۵، ۶۴
- ۵۰ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶، ص ۶۵

- ۵۱ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۷۰
- ۵۲ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۷۰
- ۵۳ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۷۲
- ۵۴ اقبال کے آخری دو سال ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۲۲۸، ۲۲۹
- ۵۵ گفتارِ اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۷۳
- ۵۶ افکار و تصوراتِ اقبال ڈاکٹر ایلیم منہاج الدین کاروانِ ادب ملتان، ۱۹۸۵ء، ص ۲۵۸
- ۵۷ اقبال اور سیاست ملی رئیس احمد جعفری اقبال اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۱ء، ص ۲۱۰
- ۵۸ بحوالہ۔ فکرِ اقبال کا عمرانی ڈاکٹر صدیق جاوید اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۶۴
- ۵۹ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال شیخ غلام اینڈ سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۵۵۹
- ۶۰ اقبال اور مغربی مفکرین جگن ناتھ آزاد مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۹
- ۶۱ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۲۷-۲۷
- ۶۲ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۲۸
- ۶۳ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۲۹
- ۶۴ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۲۹
- ۶۵ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۰
- ۶۶ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۲
- ۶۷ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۳، ۳۲
- ۶۸ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۳
- ۶۹ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۳
- ۷۰ خطباتِ اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۳

- ۷۱ خطبات اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۶
- ۷۲ اقبال کا تصور وطن اور آزادی ڈاکٹر قمر رئیس ماہنامہ آجکل (اقبال نمبر) نئی دہلی، نومبر ۱۹۷۷ء، جلد ۳۶، شمارہ ۴
- ۷۳ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۷
- ۷۴ اقبال اور تقسیم ہند خلیق انجم بیامجلس اقبال، اقبال ادبی مرکز بھوپال، ۱۹۹۵ء، ص ۹۲
- ۷۵ بحوالہ اقبال اور تقسیم ہند خلیق انجم بیامجلس اقبال، اقبال ادبی مرکز بھوپال، ۱۹۹۵ء، ص ۹۸
- ۷۶ اقبال اور آزاد (سیاسی افکار) پروفیسر ریاض الرحمن خاں اقبالیات، اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کشمیر، ۱۹۸۹ء، ص
- ۷۷ دانشور اقبال آل احمد سرور ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۴ء، ص ۱۲۲
- ۷۸ اقبال نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۳۶۴
- ۷۹ کلیات مکاتیب اقبال سوم مرتبہ۔ سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۴۷۲
- ۸۰ خطبات اقبال مرتبہ۔ رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۳۹، ۳۸
- ۸۱ سرگزشت اقبال ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۵۴
- ۸۲ بحوالہ۔ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۳۲۲
- ۸۳ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۳۲۳
- ۸۴ بحوالہ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۳۲۳
- ۸۵ ذکر اقبال عبد المجید سالک بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۱۹۸
- ۸۶ ذکر اقبال عبد المجید سالک بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۱۹۹
- ۸۷ اقبال اور جدوجہد آزادی حمید رضا صدیقی، جمل صدیقی کاروان ادب ملتان، ۱۹۸۶ء، ص ۹۵
- ۸۸ بحوالہ افکار و تصورات اقبال ڈاکٹر اے ایم منہاج الدین کاروان ادب ملتان، ۱۹۸۶ء، ص ۲۶۸
- ۸۹ بحوالہ افکار و تصورات اقبال ڈاکٹر اے ایم منہاج الدین کاروان ادب ملتان، ۱۹۸۶ء، ص ۲۶۸، ۲۶۹

- ۹۰ کلیات مکاتیب اقبال جلد مرتبہ۔ سید نظیر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳
- چہارم
- ۹۱ کلیات مکاتیب اقبال جلد مرتبہ۔ سید نظیر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۴۵۰، ۴۵۱
- چہارم
- ۹۲ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۶۹
- ۹۳ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۰
- ۹۴ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۱، ۷۰
- ۹۵ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۱
- ۹۶ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۲، ۷۱
- ۹۷ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۳
- ۹۸ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۴
- ۹۹ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۵
- ۱۰۰ اقبال کے خطوط جناح کے نام ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۷۷
- ۱۰۱ بحوالہ۔ اقبال کے آخری ڈاکٹر عاشق حسین بنا لوی اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، ۱۹۶۱ء
- دوسال
- ۱۰۲ دانشور اقبال آل احمد سرور ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۹۴ء، ص ۱۲۴
- ۱۱۰۳ اقبال کا تصور وطن اور آزادی ڈاکٹر قمر رئیس ماہنامہ آجکل (اقبال نمبر) نئی دہلی، نومبر ۱۹۷۷ء، جلد ۳۶، شمارہ ۴، ص ۱۶
- ۱۰۴ پیش لفظ۔ اقبال کے خطوط ترتیب۔ محمد جہانگیر عالم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۵۵
- جناح کے نام

# باب چہارم

خلافت تحریک اور علامہ اقبال کے فکرو  
فن پر اس کے اثرات

## خلافت تحریک اور علامہ اقبال کے فکر و فن پر اس کے اثرات

ہندوستان کی سیاسی آزادی اور قومی جدوجہد کے لئے جن سیاسی تحریکوں اور سماجی اداروں نے فعال حصہ لیا ان میں خلافت تحریک کا رول نہایت اہم رہا ہے۔ اس تحریک کی ابتداء ۱۹۱۹ء میں ہوئی اور ۱۹۳۵ء تک یہ قائم رہی۔ اس دوران ہندوستان کے سیاسی افق پر اس کا وجود اہم رہا ہے اور شاید ہی کوئی حلقہ بچا ہو جہاں اس تحریک نے آزادی کے نشیب و فراز کو متاثر نہ کیا ہو۔ اگرچہ اس کا خیرترکی کی خلافت عثمانیہ کی بقا و تحفظ اور اس کی بازیافت کے لئے اٹھا تھا۔ تاہم اس کے پس پشت جو قوتیں کار فرما تھیں اس کا تعلق ہندوستان کی تحریک آزادی سے بھی تھا۔ آگے چل کر اس تحریک نے آزادی کی جدوجہد کے لئے راہ ہموار کی اور ملک میں جاں فروشی کی ایسی روح پھونک دی جس کی ہندوستان کی تاریخ میں دوسری مثال نہیں ملتی۔ بالخصوص اس دوران ہندو مسلم اتحاد، قومی یکجہتی، اور سیاسی مفاہمت کی جو فضا قائم ہوئی، وہ نہ تو اس سے پہلے دیکھنے میں آئی اور نہ بعد میں برقرار رہ سکی۔ خلافت تحریک کے سیاسی و تاریخی پس منظر کے جائزے کے لئے ان تمام تاریخی تبدیلیوں اور بالخصوص عالمی مسلم سیاست کا مطالعہ ناگزیر حیثیت رکھتا ہے جس کے نتیجے میں یہ تحریک معرض وجود میں آئی۔

ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد کو انڈین نیشنل کانگریس کے قیام (۱۸۸۵ء) سے جوڑا جاتا ہے۔ تاہم تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ ہندوستان میں سیاسی بیداری اور قومی جدوجہد کا آغاز بہت پہلے ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں انیسویں صدی کی شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک، وہابی تحریک، راجہ رام موہن رائے، دیوندر ناتھ ٹیگور، کیٹپ چندر سین، سوامی دیانند سرسوتی، سوامی ویکانند اور پرم ہنس رام کی اصلاحی و سماجی تحریکات، سرسید کی علی گڑھ تحریک، نواب عبداللطیف کی ”محمدن سوسائٹی“، سید امیر علی کی ”سینٹرل نیشنل محمدن ایسوسی ایشن“ اور دیگر اصلاحی اور سماجی تحریکات کی خدمات اور سرگرمیاں صفحات تاریخ پر ثبت ہیں۔ مذکورہ تحریکوں کے قیام کا اصل مقصد یہ تھا کہ ہندوستانی عوام کے اندر جماعتی بنیادوں پر کام کرنے کا سلیقہ پیدا ہو، ان کے اندر ذہنی بیداری در آئے، قومی و سیاسی شعور عام ہو اور مزید یہ کہ ہندوستانی عوام کو منظم و متحد کیا جاسکے۔ تاکہ وہ حکومت برطانیہ کے ظلم و استبداد اور



جابرانہ وقاہرانہ پالیسی کے خلاف عملی طور پر نبرد آزما ہو سکیں۔ انیسویں صدی کی ان تحریکوں کی مسلسل کاوشوں نے عوام کی فکری و ذہنی سطح کو اس حد تک بلند کر دیا تھا کہ ان کے اندر آزادی کی شدید خواہش پیدا ہو گئی۔ اور وہ اس کے لئے بڑی حد تک آمادہ ہو چکے تھے۔

ہندوستان میں انگریزی عملداری نے کچھ ایسے کام کئے جس کا نتیجہ ہندوستانیوں کے حق میں بہ حیثیت مجموعی مفید ثابت ہوا۔ خصوصاً انگریزی تعلیم اور مغربی طرز معاشرت نے جہاں ہندوستانی عوام کو مادی فائدے پہنچائے، وہیں اس کے زیر اثر یہاں کا تعلیم یافتہ طبقہ ترقی پسندانہ تصورات سے نہ صرف واقف ہوا، بلکہ ان کے اندر ذہنی طور پر وہ خیالات در آئے جو بعد میں حصول آزادی کے لئے مدد و معاون ثابت ہوئے۔ انیسویں صدی کی آخری دہائیاں یہاں کی دونوں قوموں ہندوؤں اور مسلمانوں کے لئے فکری و اخلاقی انحطاط کا زمانہ تھا۔ لیکن یہی دوران کے لئے نہایت انقلاب افزا اور تحریک آمیز بھی تھا۔ باوجود فکری و اخلاقی تنزلی کے ان کے اندر زندگی کی حرارت اور قوت کے سرچشمے موجود تھے۔ اور تھوڑے ہی عرصے بعد جیسے ہی حالات نے موقع پایا یہ سرچشمے ایک ایک کرے اُبلنے لگے۔

بیسویں صدی کے آغاز سے ہماری قومی جدوجہد نے ایک نیا رخ اختیار کیا۔ اور آزادی کے لئے ذہنی فضا تیار ہونے لگی۔ دراصل انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں برطانوی سامراج کو سیاسی و معاشی طور پر واضح استحکام حاصل ہو چکا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ کل ہند سطح پر عوامی تحریکوں اور متوسط اور روشن خیال طبقے کی جارحانہ قوم پرستی سے برطانوی تسلط کے خلاف رد عمل بھی اُسی تیزی سے ابھر رہا تھا۔ چنانچہ یہ انہیں کی کوششوں کا اثر تھا کہ آئینی حقوق کے لئے جدوجہد کی جانے لگی۔ انھوں نے عوام کے ذہنوں کو ہندوستان کے سیاسی مسائل سے قریب کیا۔ اور ان کے دلوں سے پست ہمتی، مغلوبیت اور قنوطیت کے غبار کو نکال کر آزادی کی راہ پر گامزن ہونے کے لئے قابل قدر حصہ لیا۔ اور ان سب سے بڑھ کر ان کے اندر قومی بیداری کے جذبات کو زبردست تقویت پہنچائی۔

سیاسی اکابرین کے علاوہ مذہبی رہنما بھی قومی جدوجہد اور سیاسی آزادی کے لئے سرگرم عمل ہو گئے۔ لہذا ان کی جانب سے آزادی، عام بیداری اور برطانوی استعمار کے خلاف متعدد تحریکیں وجود میں آئیں جو عام ہندوستانیوں میں قومی اور سیاسی بیداری پیدا کرے کا سبب بنیں۔ لیکن اُن میں ایک

اصولی فرق تھا۔ مسلمانوں کی مذہبی تحریکیں بغیر کسی خارجی دباؤ کے اندر سے اٹھی تھیں جس کا نصب العین اس مغربی فکر اور تہذیب کی یلغار کو روکنا تھا جو ہندوستان کی سیاسی و سماجی زندگی پر اثر انداز ہو رہے تھے۔ اس کے برعکس ہندوؤں کی جانب سے جو مذہبی تحریکیں وجود میں آئیں، اس کا مقصد و منتہا سیاسی امور سے زیادہ اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت پر زور تھا۔ رجنی پام دت لکھتی ہیں۔

”اس بنیادی سیاسی تبلیغ سے قومی تحریک اور سیاسی بیداری کو بڑا دھکا

پہنچا اور مسلمانوں کی بڑی تعداد قومی تحریک اور اس کے خلاف

ہو گئی۔ اس کی کچھ ذمہ داری اس پر بھی ہے کہ قومی تحریک میں ہندو

مذہب پر بڑا زور دیا گیا“ ۱

لیکن امر واقعہ یہ ہیں کہ مسلمان قومی جدوجہد میں کبھی بھی پیچھے نہیں رہے۔ وہ بھی ہندوستان کے دیگر اقوام کی طرح آزادی کی جدوجہد میں نہایت سرگرم اور فعال حصہ لیا۔ دراصل برطانوی استعمار کے خلاف آزادی کی جدوجہد مسلمانوں نے ہی شروع کی تھی۔ اور اس راہ میں بیشتر قربانیاں انھوں نے ہی دی تھی۔ انھوں نے اس وقت غیر ملکی سامراج سے عہدہ برآ ہونے کا منصوبہ بنایا جب کہ دیگر اہل وطن اس کا خیر مقدم کر رہے تھے۔ اور انھوں نے انگریزی سامراج کے خلاف اس وقت نبرد آزمائی کی جب کہ دوسرے لوگ سامراج سے تعاون اور سمجھوتہ پر مصر تھے۔ اس زمانے میں واقعات و حوادث کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہوا۔ انگریزوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں فرقہ دارانہ منافرت پیدا کرنے کے لئے ”اردو“ کے مقابلے میں ”ہندی“ رائج کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ لگ بھگ انہیں ایام میں بنگال کی تقسیم (۱۹۰۵) عمل میں آئی جو بعد میں منسوخ کر دی گئی۔ مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کے لئے مسلم لیگ کی داغ بیل (۱۹۰۶) ڈالی گئی۔ یہ واقعات اپنی جگہ ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی زندگی میں زبردست اہمیت کے حامل تھے۔ مارلے منٹوا اصلاحات، کانپور مسجد کے انہدام کا واقعہ، ہوم رول لیگ کا قیام، ”میثاق لکھنؤ“ کے ذریعہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد و ارتباط کی کوشش، رولٹ ایکٹ کی منظوری، مانٹگو چیمفورڈ رپورٹ کی اشاعت، جلیانوالہ باغ سانحہ اور پنجاب میں مارشل لا جیسے واقعات نے ہندوستانی عوام کو انگریزی حکومت کے خلاف مشتعل کرنے اور اپنے غم و غصے کا براہ راست اظہار کرنے

کے مواقع فراہم کر دیئے۔ اس زمانے میں بیرون ہند کے واقعات بھی ہندوستان کو متاثر کر رہے تھے۔ انقلاب ترکی، ایران میں حالات کی تبدیلی، چین میں سیاسی بیداری اور جاپان کے ہاتھوں روس کی شکست جیسے واقعات نے ایشیاء کے لئے ایک خوش آئند پیغام دیا۔ چنانچہ ان حالات کی تبدیلی اور سیاسی بیداری سے ہندوستان نے گہرا اثر قبول کیا۔ اس کے علاوہ جزوی اصلاحات کی ناکامی، آزادی کی راہ میں انگریزوں کی مزاحمت اور برطانوی حکومت کے روز بروز بڑھتے ہوئے سیاسی احتساب کے باعث ملک میں عام اشتعال پیدا ہو گیا اور انگریزی حکومت کے خلاف وسیع پیمانے پر غم و غصے کی ایک لہر دوڑادی۔ جس سے پورا ملک برطانوی سامراج کے خلاف پوری توانائی اور تندہی کے ساتھ کمر بستہ ہو گیا۔

اس دور میں مسلمان انگریزی حکومت سے حد درجہ بیزار تھے۔ ان کی بیزاری کی اصل وجہ ہندوستان کے خلاف انگریزوں کا رویہ بالعموم اور مسلم ممالک کے ساتھ اس کی معاندانہ کارروائیاں بالخصوص تھیں۔ یہی وہ دور تھا جب مشرق و مغرب کے تمام شعبہ ہائے زندگی میں عجیب و غریب انقلاب نمودار ہو رہا تھا۔ مشرق کی جہاں گیریاں اور جہاں ستائیاں ختم ہو چکی تھیں۔ اور مغرب کی سیاسی فتح مندیاں اور اس کے اقتصادی پالیساں عالمی افق پر اپنا نقش قائم کر رہی تھیں۔ اور اس کے قدم بہ قدم مغربی افکار و نظریات مشرق پر شدت کے ساتھ اثر انداز ہو رہے تھے۔ ہر سمت زوال اور پستی کا احساس تھا۔ اہل مشرق مغرب کی مرعوبیت کا شکار تھے۔ اور ذہنی فکری اور اخلاقی انحطاط اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ ہر شعبہ حیات میں مغرب کی اندھی تقلید ایک فیشن ہی نہیں بلکہ ایک ناگزیر حقیقت تصور کی جاتی تھی۔ مجموعی طور پر عالم اسلام شدید کرب و انتشار میں مبتلا تھا اور وہ اپنی تاریخ کے بدترین دور سے گزر رہا تھا۔ مسلم حکمران اپنے سیاسی و معاشی مستقبل سے مایوس ہو چکے تھے۔ ترکی کی خلافت عثمانیہ جس نے کئی صدیوں سے عالم اسلام کو ایک مرکز پر لاکھڑا کیا تھا۔ اور جو کسی زمانے میں مشرق کی علاوہ مغرب کی سیاست میں فیصلہ کن کردار ادا کرتی تھی، نزع کی حالت میں تھی۔ اس کے برعکس دوسرے مسلم ممالک ایک ایک کر کے سامراجیوں کے قبضے میں چلے آ رہے تھے۔ ۱۹۰۷ء میں برطانیہ اور روس نے باہمی گٹھ جوڑ سے ایران کو اپنے مقبوضات میں شامل کر لیا تھا۔ ملایا اور انڈونیشیا، جو مسلم اکثریت کے صوبے تھے، برطانیہ اور ہالینڈ

کے قبضہ اقتدار میں آچکے تھے۔ افریقہ کے زیادہ تر مسلم ممالک مصر، سوڈان، تیونس اور مراکش پر برطانوی اقتدار کا تسلط قائم ہو چکا تھا۔ مسلمان مشرق وسطیٰ کے بیشتر علاقوں سے بے دخل کر دیئے گئے تھے۔ ۱۸۵۶ء سے لیکر ۱۸۷۸ء تک جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد مسلمانوں کی سیاسی قوت عالم اسلام کے وسیع پس منظر میں ختم ہو چکی تھی۔ وسط ایشیاء کی مسلم ریاستیں زار کی سلطنت روس کا حصہ بن چکی تھیں۔ کم و بیش یہی صورت حال ان دیگر مسلم ممالک کی تھی، جہاں یورپین طاقتیں اپنا تسلط قائم کر چکی تھیں۔ ایسی حالت میں ترکی کی سلطنت عثمانیہ صرف ایک ایسی طاقت تھی جس کا بین الاقوامی سیاست میں کچھ وقار باقی تھا۔ تاہم گذشتہ صدی میں روس کے ساتھ سرحدی جنگوں اور جھگڑوں نے اسے بالکل مفلوک الحال بنا دیا تھا۔ اس کی گرفت اس کے بعض علاقوں پر بہت کمزور پڑ چکی تھی۔ اس کے بعض علاقوں پر یورپین طاقتیں اپنا قبضہ جما چکی تھیں اور مزید علاقے ہتھیا نے کے لئے کسی بہانے کی تلاش میں تھیں۔ ترکی کی سلطنت میں اتنی سکت نہ تھی کہ وہ تنہا ان سامراجی طاقتوں کا مقابلہ کرتی۔ مزید اس پر ستم یہ کہ ۱۸۹۷ء میں یونان نے حملہ کر دیا۔ سلطان عبدالحمید نے جلد ہی اس کے خلاف اپنی پوزیشن مضبوط کر لی اور خلیفہ اسلام کی حیثیت سے تمام مسلم ممالک کی حمایت اور تعاون حاصل کر لیا۔ سلطان عبدالحمید کے زمانے میں سلطنت عثمانیہ داخلی طور پر مطلق العنانیت اور دستوریات کی کشمکش میں مبتلا تھی۔ سلطان عبدالحمید نے برسر اقتدار آنے کے فوراً بعد جمہوری دستور نافذ کر دیا۔ سلطان عبدالحمید کے اس دور کو ترکی کا دور استبداد کہا جاتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود انھوں نے منصب خلافت کو ایک عالمگیر اتحاد اسلامی کا مرکز قرار دینے میں کامیابی حاصل کر لی۔ اور خلافت عثمانیہ اور ترکی کے سیاسی مسائل کو مسلمانان عالم کی تمام تر توجہ اور ہمدردیوں کا مستحق بنا دیا۔ ان کی اس کوششوں میں اتحاد اسلامی کی تحریک سے بڑی تقویت ملی۔ یہ تحریک دراصل اس دور انحطاط و زوال میں مسلمانوں کو مغربی یلغار سے بچانے کی ایک ایسی مؤثر کوشش تھی جب ان کا سیاسی و تہذیبی شیرازہ منتہائے کمال کو پہنچ چکا تھا۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل لکھتے ہیں۔

یہ دراصل مسلمانوں کی سیاسی قوت اور ان کی تہذیب کو ایک ایسے وقت میں زوال سے بچانے کی ایک اضطراری کوشش تھی جب

خلافت عثمانیہ اپنی گذشتہ عظمت و قوت اور اپنی سخت جانی کی وجہ سے  
یورپ کی عیسائی قوتوں سے نبرد آزما تھی ۲

’تحریک اتحاد اسلامی‘ کے معرض وجود میں آنے کی سب سے بڑی وجہ عالم اسلام کا انحطاط بلکہ  
ترکوں کا زوال تھا۔ ایک طویل عرصے کے بعد تاریخ میں یہ اہم اور بنیادی تبدیلی تھی جو عملی صورت اختیار  
کرنے کی خواہاں تھی۔ اس تحریک کی مقبولیت اور وسعت کے لئے سید جمال الدین افغانی کا تعاون بڑا  
موثر اور نہایت مفید ثابت ہوا۔

جمال الدین افغانی ایک روشن خیال مفکر، بیدار مغز مصلح اور سیاسی رہنما تھے۔ ان کی تمام  
کوششوں اور جدوجہد میں اسلام کے احیاء کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے نہ  
صرف تمام مشرقی اقوام کو ان کے عام سیاسی انحطاط سے متنبہ کیا، بلکہ انھیں مغرب کی جابرانہ پالیسی کے  
خلاف متحد و منظم ہونے کی تلقین کی۔ ان کے نزدیک اسلام اپنے تمام لوازم میں ایک آفاقی مذہب ہے جو  
اپنی اندرونی اور روحانی قوت کی وجہ سے ایسی اہلیت رکھتا ہے کہ بدلتے ہوئے حالات سے مطابقت پیدا  
کر سکے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر مسلم ممالک بیرونی تسلط اور مداخلت سے آزاد ہو جائیں اور اسلام میں  
ایسی اصلاحات کردی جائیں جو زمانہ حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو سکے تو مسلم اقوام بھی مغربی  
اقوام کی طرح ایک پُر شکوہ اور مثالی زندگی گذار سکتی ہیں۔ انھوں نے اپنے اس مقصد کو بروئے کار لانے  
کے لئے ”عالمگیر اخوت اور پان اسلامزم“ کی تحریک شروع کی تاکہ جمہوریت کی بنیاد پر تمام مسلم ممالک  
کو ایک مرکز پر لایا جاسکے جس سے وہ منظم و متحد ہو کر مغرب کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا مقابلہ کر  
سکیں۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل نے جمال الدین افغانی کی کوششوں کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

افغانی کی تمام کوششوں اور مسلسل جدوجہد کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا

کہ تمام مسلم اقوام ایک حکومت اسلامی کے ماتحت ہو جائیں اور ان

سب پر ایک خلیفۃ المسلمین کا قطعی اور کُلّی اثر و اقتدار ہو۔ ۳

جمال الدین افغانی نے اپنے نصب العین کی تکمیل کے لئے جو ذریعہ منتخب کیا تھا، وہ بیک وقت

سیاسی بھی تھا اور مذہبی بھی۔ اس سلسلے میں انھوں نے سیاسی انقلابیوں اور علماء کو اپنا ہم نوا بنایا اور مقامی

قومیت اور اتحاد اسلامی دونوں کو اہمیت دی۔ ان کی تحریک اور مشن کے دو نمایاں پہلو تھے۔ اول وہ مسلم ممالک میں بادشاہوں کی مطلق العنانیت کے سخت خلاف تھے اور دستوری و جمہوری طرز حکومت کے خواہاں تھے۔ دوم آزاد مسلم ریاستوں کے وفاق کو سلطنت عثمانیہ کے تحت عالم وجود میں لانے کے لئے سخت کوشاں تھے۔ دراصل جمال الدین افغانی ایک جمہوری نظام کے تحت عالم اسلام میں اتحاد لانے کے خواہش مند تھے۔ ان کے خیال میں یہی طریقہ سب سے زیادہ مؤثر اور یقینی ہے جس پر عمل پیرا ہو کر مسلمانوں کو عیسائیت اور مغربی سامراجیت کے جبر و تشدد سے نجات دلا سکتا ہے۔

جمال الدین کی فکری و عملی سرگرمیاں عملاً سارے عالم اسلام میں اور ان مغربی ممالک بھی جاری رہیں جو مسلمانوں سے سیاسی وابستگی رکھتے تھے۔ افغانستان، ایران، مصر اور بالخصوص ہندوستان میں اس کے واضح اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ ان کی کوششوں سے ان ممالک میں ایسے جذبات پیدا کئے جو پہلے خوابیدہ تھے۔ اور جنہوں عالم اسلام کے نقطہ نظر کو تبدیل کرنے میں اسے خود اعتمادی، عزت نفس اور آزادی کی ترغیب دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ بقول ڈاکٹر معین الدین عقیل۔ ”چنانچہ بیسویں صدی کی ابتداء میں مختلف ممالک کے مسلمانوں میں ایک رابطہ پیدا ہو گیا۔ ان میں بیداری اور احساس غلامی کے آثار نظر آنے لگے، جو مٹ رہے تھے۔ انھیں اپنے زوال اور عالم اسلام کی بے بسی پر افسوس ہونے لگا۔ خلافت کے مسئلے اور ترکوں کے ساتھ خاص دلچسپی پیدا ہوئی۔ یہ اتحاد اسلامی کی ایک علامت تھی“ ۳

اس طرح جمال الدین افغان کے سیاسی نظریات نہ صرف اپنے عہد میں مقبول ہوئے، بلکہ بیسویں صدی کے ربع اول میں ہندوستان کے مذہبی اور سیاسی تحریکوں میں قوت پیدا کرنے کی سبب بنیں اور خلافت تحریک کے پس پشت ان جذبات و احساسات کا بھرپور اظہار ہوا۔ یہاں کے مسلمانوں نے جمال الدین افغانی کے سیاسی نظریات کو نہ صرف قبول کیا، بلکہ ان کے اتحاد اسلامی کے پیغام میں خاص دلچسپی کا اظہار بھی کیا۔ چونکہ انگریزی حکومتیں اور مغربی طاقتیں مسلم ممالک کے اتحاد و ارتباط کو کسی صورت دیکھنا نہیں چاہتی تھیں۔ اس لئے انھوں نے جمال الدین افغانی کی تحریک کے خلاف زہرا لگنا شروع کر دیا۔ اور یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ یہ تحریک دراصل روس اور یورپی طاقتوں اور عیسائی اقوام کے خلاف ایک منظم سازش ہے۔ اور مسلمانان عالم یورپی طاقتوں کو سیاسی طور پر ختم کر دینا چاہتے ہیں۔

چنانچہ ہر چہار جانب سے مظاہرہ کر کے اس کے خلاف شدید مخالفت کی گئی۔ ترکی اس اثرات بد سے محفوظ نہ رہ سکا اور اس کی مخالفت کی زد میں آ گیا۔

ترکی کی سلطنت عثمانیہ گذشتہ کئی صدیوں سے زوال کے عمیق غار میں گرتی چلی جا رہی تھی۔ اندرون بنی بد نظمی و طوائف الملوکی، داخلی سیاست اور روس و یونان کے ساتھ سرحدی جھگڑوں نے ترکی کی وسیع و عریض سلطنت کو بالکل مفلوک الحال بنادیا تھا۔ اس کے تمام مفتوحہ علاقے ایک ایک کر کے اس کے قبضہ اقتدار سے نکل رہے تھے۔ اور یورپ کی مختلف حکومتیں اس کوشش میں تھیں کہ جزیرہ نمائے بلقان کے علاقوں سے ترکی کو کھلی طور پر بے دخل کر دیا جائے۔ ان پس پردہ تیاریوں کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اٹلی کی فوجوں نے ۱۹۱۱ء میں طرابلس پر حملہ کر دیا۔ ترک بے دست دیا تھے اور اس کے اندر اتنی قوت نہ تھی کہ وہ اس کا جواب دے سکے۔ شکست خوردہ ترکوں کے پاس اس بات کے علاوہ کوئی اور چارہ کار نہ تھا کہ وہ اس شکست کو من وعن قبول کر لے۔ ابھی یہ زخم تازہ تھا کہ مبلقان کی جنگ (۱۹۱۳ء) سے ترکی پر ایسی کاری ضرب لگی کہ پھر اس کو سنبھلنا نصیب نہ ہوا۔ ان دونوں جنگوں سے مسلمانوں کے اقتدار اور ترکی کی وحدت و سالمیت کو شدید نقصان پہنچا۔ اس طرح پہلی جنگ عظیم تک عالم اسلام کے زیادہ تر ممالک یورپ کی بڑی بڑی طاقتوں کے قبضے میں تھے، یا ان کے زیر اثر تھے۔ اس بین الاقوامی سیاسی صورت حال نے ہندوستان کے مسلمانوں کے اندر عام بے چینی پیدا کر دی۔ جہاں انھیں اپنی محکومی اور غلامی کا احساس تھا، وہیں عالم اسلام کے یہ احوال ان کے لئے اضطراب اور بے چینی کا سبب تھا۔ جس کی وجہ سے ان کے اندر سامراج دشمن جذبات تیزی سے ابھرنے لگے۔ لیکن جس مسئلہ نے مسلمانوں کو انگریزی حکومت کے خلاف پورے جوش و خروش کے ساتھ نبرد آزما ہونے کا حوصلہ دیا وہ خلافت کا مسئلہ تھا۔ ڈاکٹر وحید قریشی لکھتے ہیں۔

”بیسویں صدی کے ربع اول میں خلافت کا مسئلہ مسلمانوں کے ملی

تشخص کے لئے موت و حیات کا مسئلہ بنا رہا ہے“ ۵

اس احساس کے پیچھے دور تک پھیلا ہوا تاریخی حقائق کا وہ سمندر تھا جس میں کئی مسائل نئی صورت حال میں نئی تعبیر کے محتاج تھے۔ ترکی کی خلافت عثمانیہ سے دنیا کے مسلمانوں کا اپنی مذہبی اعتقاد وابستہ

تھا۔ اور وہ اسے اپنے مذہب، اپنی زندگی اور اپنے وجود کا معاملہ سمجھتے تھے۔ اور اس کے زوال کو اسلام کے زوال کے مترادف سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت عثمانیہ کے سلسلے میں انگریزوں کی ریشہ دوانیاں جہاں عالم اسلام کے لئے تشویش اور پریشانی کا باعث تھیں، وہیں ہندوستان کے مسلمانوں کے اندر اضطراب کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ اگرچہ یہ زوال پزیر تھی، تاہم اس کے احیاء اور اصلاح کی تدبیر بھی جاری تھی۔ ایسی صورت میں جب ان کی ساری اصلاح و کوششیں راگیاں ہوتی نظر آئیں تو ان کا اضطراب اپنی آخری حدوں کو پہنچ گیا۔

خلافت عثمانیہ کا اسلام کے ساتھ نہایت گہرا تعلق ہے۔ اس زمانے میں ترکی دنیائے اسلام کا سب سے اہم اور طاقتور ملک تھا۔ مسلمانوں کے زیادہ تر مقدس مقامات ترکی سلطنت میں واقع تھے۔ اس کی سلطنت تین براعظموں ایشیاء، یورپ اور افریقہ پر محیط تھی۔ اس کی سلطنت میں دنیائے عرب، شمالی افریقہ اور جزیرہ نمائے مبلقان کے کچھ علاقے شامل تھے۔ بقول محمد احمد خاں۔ ”مسلمان اسی وجہ سے اس کو نہ صرف تمام عالم اسلام کا ایک نقطہ اتحاد تصور کرتے تھے، بلکہ اپنی شوکت و اقتدار کا ایک نشان اور اپنی اجتماعی زندگی کا ایک محور خیال کرتے تھے“ ۶۔ اس کا سربراہ خلیفہ المسلمین کہلاتا تھا جو تمام عالم اسلام کے لئے ایک مذہبی پیشوا کی حیثیت رکھتا تھا۔ خلافت عثمانیہ کی شکست و ریخت کا عمل مدت سے جاری تھا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں یونان کے حملوں، روس کے ساتھ سرحدی جھگڑوں اور مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں نے ترکی کو حقیقتاً ”مرد بیمار“ بنا دیا تھا۔ یورپ کی استعماری طاقتیں صفحہ ہستی سے اس کا نام و نشان حرف غلط کی طرح مٹانے کی مسلسل سعی پیہم میں لگے ہوئے تھے۔ ۱۳-۱۹۱۱ء کے آس پاس طرابلس اور بلقان کی خونریزی سے ترکی کی سلامتی و بہبودی کو خطرہ لاحق ہو گیا۔ بالآخر پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ پر اس کی رہی سہی کسر خاک میں مل گئی۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی جو ۱۹۱۸ء تک جاری رہی۔ اس جنگ نے نہ صرف دنیا

کے حالات کو متاثر کیا، بلکہ عالمی سیاست پر حیرت انگیز تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ یہاں پر اس جنگ کی کیفیات اور ان تمام فوجی و سیاسی معاہدوں کی تفصیل بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔ تاہم مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دوران عالمی سیاست کا نقشہ کچھ یوں تھا۔ ایک طرف برطانیہ، فرانس اور روس جیسے طاقتور



مغربی ممالک کا سیاسی اتحاد قائم تھا۔ جب کہ دوسری طرف جرمنی، ترکی اور آسٹریا کا محاذ تھا۔ بقول میاں محمد افضل ”جرمنی اس اتحاد میں اس لئے شامل ہوا کہ تمام یورپ میں اسے حریفانہ نظروں سے دیکھا جاتا تھا اور اس کے ساتھ سامراجی برادری میں سوتیلے بھائی کا سا سلوک کیا جاتا تھا۔ ترکی اس اتحاد میں اس لئے شامل ہوا کہ زار روس کی طرف سے اسے خطرہ لاحق تھا اور اسے اپنے مفادات کے لئے ایک سہارے کی ضرورت تھی“ ۷

جرمنی اور فرانس کی تاریخی عداوت بہت پرانی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ اس سے پہلے جرمنی اور فرانس میں جب بھی جنگ ہوئی، فرانس کو شکست ہوئی۔ چنانچہ فرانس میں جرمنی کے خلاف ایک شدید اور تاریخی نفرت کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ جب کہ ترکی اور روس کے درمیان رقابت بھی ایک تاریخی حقیقت ہے جو شروع سے ہی چلی آرہی تھی۔ چنانچہ پہلی جنگ عظیم میں ترکی نے اپنی سلامتی اور تحفظ کی خاطر جرمنی کے ساتھ مل کر اتحادی محاذ برطانیہ اور فرانس کے ساتھ نبرد آزمائی کی۔ جس کی وجہ سے مسلمانانِ ہند میں کافی اضطراب پیدا ہو گیا۔ ان خدشات کے پیش نظر کہیں یہ اضطراب سنگین صورت اختیار نہ کر لے، جنگ کے آغاز میں برطانوی وزیر اعظم مسٹر لاند جارج نے یہ اعلان کیا کہ

ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین کر لینا چاہیے کہ ہم یا ہمارے اتحادی اس جنگ میں کوئی ایسی بات نہ کریں گے جن سے ان کے مذہبی جذبات و خیالات کو ٹھیس لگے۔ اسلام کے مقدس مقامات بے حرمتی سے محفوظ رہیں گے اور ان کی عزت و حرمت قائم رکھنے کی ہر ممکن احتیاط برتی جائے گی۔ اسلام کے مقدس دار الخلافہ کے خلاف کوئی کاروائی نہیں کی جائے گی۔ ہم صرف ترکی وزراء سے لڑ رہے ہیں جو جرمنی کے زیر اثر کام کر رہے ہیں۔ نہ کہ خلیفۃ المسلمین سے۔ برٹش گورنمنٹ نہ صرف اپنی طرف سے بلکہ اتحادیوں کی طرف سے

بھی ان مواعید کی ذمہ داری لیتی ہے۔ ۸

اس وعدہ پر یقین کر کے ہندوستانی فوج جن میں کثیر تعداد مسلمان سپاہیوں کی تھی، برطانیہ کی

حمایت میں ترکی کے خلاف جنگ میں شریک ہوئے۔ اور نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ ہر محاذ پر اپنی موجودگی کا احساس دلایا۔ لیکن ۱۹۱۸ء کے شروع میں جب یہ نظر آنے لگا تھا کہ برطانیہ اور اس کے اتحادی جنگ جیت جائیں گے تو مسلمانوں نے برطانیہ سے اپیل کی کہ وہ اپنی یقین دہانی کے مطابق جنگ کے بعد ترکی کے ساتھ انتقامی کارروائی نہ کرے اور خلافت کو قائم رکھنے کی ہر ممکن کوشش کرے۔ لیکن جنگ کے اختتام پر لائڈ جارج نے دوران جنگ جو وعدے کئے تھے، اس کے برعکس اتحادیوں نے سلطنت عثمانیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا فیصلہ کیا۔ اور مسلمانوں کی یکجہتی پر ضرب کاری لگانے کے لئے خلافت کو ختم کرنے کا منصوبہ بھی بنایا۔ اس جنگ میں ترکی کو شکست ہوئی اور اس نے ۱۹۱۸ء میں التوائے جنگ کے معاہدے پر دستخط کر دیئے۔ ساتھ ہی ساتھ جرمنی نے بھی ہتھیار ڈال دیئے۔

پہلی جنگ عظیم کا خاتمہ دو اہم معاہدوں کی صورت میں ہوا۔ ایک ”معاہدہ ورسلز“ جن پر ۱۹۱۹ء میں دستخط ہوئے۔ اس معاہدے کے مطابق جرمنی پر نہایت ذلت آمیز شرائط مسلط کی گئیں، جو اس کے لئے بے انصافی زیادتی اور ظلم کی علامت بن گیا۔ جبکہ دوسرا ”معاہدہ سیورے“ جس پر ۱۹۲۰ء میں دستخط ہوئے۔ چونکہ اس جنگ میں ترکی نے جرمنی کا ساتھ دیا تھا۔ اس لئے اس کو شدید نقصان اٹھانا پڑا۔ اس کے نہ صرف ہزاروں فوجی ہلاک ہوئے، بلکہ اس کے ساتھ نہایت ناروا اور ظالمانہ سلوک کیا گیا۔ ترکی کے زیادہ تر مقدس مقامات پر برطانیہ اور فرانس نے قبضہ کر لیا۔ تھریس اور سمرنا کا علاقہ جہاں مسلمانوں کی سب سے زیادہ آبادی تھی، یونان کے حوالے کر دیا گیا۔ اس طرح اس کی سلطنت کے تین چوتھائی حصے اس کے ہاتھ سے نکل گئے۔ اور اس کو اس کے باقی ماندہ حصوں پر آزادی سے حکومت کرنے کے حق سے محروم کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ دیگر شرائط کی رو سے اس کی خود مختار آزادی سلب کر لی گئی۔ اور اس پر طرح طرح کی فوجی اور سیاسی پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ خلیفۃ المسلمین سے وہ تمام دینی و اسلامی اختیار سلب کر لئے گئے جو انھیں بہ حیثیت خلیفۃ المسلمین حاصل تھے اور جن کے چھن جانے سے خلافت کا وجود ہی باقی نہیں رہتا۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں۔

حکومت ترکی اپنے ان تمام اختیارات سے جو حکم برداری یا دوسری طرح کے مسلمانوں پر رکھتی ہے بالکل دست بردار ہوتی ہے۔ ترکی

بلا واسطہ یا بالواسطہ کسی طرح کے اختیارات اُن ممالک پر نہ رکھے  
گی جوڑکی سے علیحدہ ہو گئے ہیں۔ ۹

اسلام میں خلافت کا تصور ابتداء ہی سے پایا جاتا ہے۔ اسلام کی رو سے خلافت کا منشاء یہ ہے کہ ہر زمانے میں مسلمانوں کا ایک خلیفہ و امام ہونا چاہیے۔ جو خود مختار اور صاحب حکومت و مملکت ہو، شریعت کا پابند ہو، اس کی حیثیت ایک اسلامی اقتدار کی ہو اور اس کی گرفت تمام مسلم ممالک پر ہو۔ جو مسلمانوں اور ان کے ملک کی حفاظت اور شریعت کے قوانین کے اجراء و نفاذ کی پوری قدرت رکھتا ہو۔ اور دشمنوں کے مقابلے میں ہر طرح سے طاقتور ہو۔ گذشتہ کئی صدیوں سے خلافت کا منصب ترکی کی سلطنت عثمانیہ کو حاصل رہا ہے۔ لیکن پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں سلطنت عثمانیہ کے خاتمے پر خلافت کا وہ تصور، جسکی اطاعت تمام مسلمانوں پر فرض تھی، معدوم ہو گیا۔ اسلام میں خلافت کی کیا حیثیت ہے۔ اس کی ضرورت و اہمیت اور اس مسئلہ کی شرعی نوعیت پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں۔

”حالانکہ شرعاً منصب خلافت کے معنی یہ ہیں کہ تمام دنیا کے مسلمانوں اور تمام دنیا کی اسلامی حکومتوں پر اس کو ایک بالاتر اختیار حاصل ہو۔ اور وہ تمام اسلامی دنیا میں ایک مرکزی اسلامی اقتدار کی حیثیت رکھے۔ لیکن اس دفعہ ترکی کو ان تمام اختیارات خلافت سے محروم کر دیا۔ اور اسلامی خلافت اپنے کامل معنوں میں پارہ پارہ ہو گئی“ ۱۰

ان سارے واقعات سے جہاں مسلمانوں کے عالمگیر برادری اور اخوت کے جذبات کو شدید دھکا لگا، وہیں ہندوستان کے مسلمانوں کے اندر سخت ہيجان پیدا کر دیا۔ اور ان کی طرف سے اس کا شدید رد عمل خلافت تحریک کی صورت میں ہوا۔ پنڈت جواہر لال نہرو لکھتے ہیں۔

”پہلی جنگ عظیم مسلمانوں کے لئے سخت آزمائش کی تھی۔ کیونکہ ترکی برطانیہ کے خلاف تھا وہ بے بسی کی حالت میں کچھ نہ کر سکے۔ جب جنگ ختم ہوئی تو ان کے دبے ہوئے جذبات خلافت کی تحریک میں

اہل پڑے“ ۱۱

چنانچہ ہندوستان میں بحالی خلافت اور اس کی بقا و تحفظ کے لئے خلافت تحریک کی عظیم نشانہ تحریک وجود میں آئی۔ جس کی قیادت علی برادران، ڈاکٹر مختار انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد جیسے عظیم اور مخلص قائدین کے ہاتھ میں تھی۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے برطانیہ سے اپیل کی کہ وہ ترکی کے متعلق اپنی پالیسی تبدیل کرے اور اس کے ساتھ کوئی ایسی انتقامی کارروائی نہ کرے جس سے ان کی وحدت و سالمیت پر حرف آئے۔ ہنوز انھوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ”جزیرۃ العرب جس میں عراق، عرب، شام اور فلسطین شامل ہیں نیز ان ممالک مقدسہ براہ راست خلیفہ کے زیر سیادت رہنے چاہیے“ ۱۲

خلافت تحریک کا پہلا اجلاس نومبر ۱۹۱۹ء میں دہلی میں منعقد ہوا جس میں سربراہ آئندہ مسلم زعماء کے علاوہ گاندھی جی، موتی لال نہرو، سی آر داس، مدن موہن مالویہ اور دیگر ممتاز ہندو رہنماؤں نے بھی شرکت کی۔ اس اجلاس میں یہ فیصلہ لیا گیا کہ ایک وفد ہندوستان میں وائسرائے کے پاس اور انگلستان میں وزیر اعظم کے پاس بھیجا جائے تاکہ وہ حکومت برطانیہ کے سامنے اپنے خیالات پیش کر سکے۔ خلافت کمیٹی نے تو پہلے اس غرض سے ملک میں احتجاجی جلسے کئے اور پھر مارچ ۱۹۲۰ء میں محمد علی جوہر کی قیادت میں ایک وفد یورپ روانہ کیا تاکہ ہندوستانی مسلمانوں کے جذبات و احساسات، ادارہ خلافت کی اہمیت و ماہیت اور مسلمانوں سے اس کی وابستگی اور بالخصوص ترکی سلطنت کی وحدت و سالمیت کے مسئلہ کو یورپین اقوام بالخصوص حکومت برطانیہ کے ارباب حل و عقد کے سامنے واضح کیا جاسکے۔ لیکن تمام کوششوں کے باوجود سات ماہ بعد اکتوبر ۱۹۲۰ء میں یہ وفد مایوسی کے عالم میں ہندوستان واپس آیا۔ اور ”سیورے کانفرنس“ جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، وہ شرائط طے پائی جس کی رو سے ترکی کی سیاسی حیثیت کا عدم کردی گئی۔

یورپ وفد کی ناکامی کے بعد مستقبل میں لائحہ عمل تیار کرنے کی غرض سے خلافت کمیٹی کا ایک جلسہ دہلی میں منعقد ہوا۔ جس میں علی برادران کے علاوہ گاندھی جی، حکیم اجمل خاں، مولانا عبدالباری اور مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ نے شرکت کی۔ جس میں ترکی کے متعلق برطانیہ کی پالیسی کے خلاف سخت

احتجاج کیا گیا۔ مسلمان اس صریح ظلم و بے انصافی سے رنجیدہ خاطر تو تھے ہی ہندوؤں نے بھی برطانیہ کی اس پالیسی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا۔ اس اجلاس میں گاندھی جی ترک موالات کا پروگرام پیش کیا، جسے بعد میں میرٹھ خلافت کانفرنس میں منظور کر لیا گیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے گاندھی جی کے مشورہ کی تائید کی کہ ”اگر ہم لوگ ترکی کی مدد کرنا چاہتے ہیں تو گاندھی جی نے جو کچھ سوچا ہے اس سے بہتر اور کوئی راستہ نہیں۔“ ۱۳

چنانچہ ۱۹ مارچ ۱۹۲۰ء کو ”یوم خلافت“ منانے کا فیصلہ ہوا۔ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی صدارت میں خلافت کانفرنس کا جو تیسرا جلسہ کلکتہ میں منعقد ہوا اس میں ”یوم خلافت“ منانے اور گاندھی جی کے فلسفہ ترک موالات کو عام کرنے کا منصوبہ بنایا گیا۔

گاندھی جی نے انگریزی حکومت سے ترک موالات کا جو پروگرام بنایا، اسے بعد میں بے حد قبول عام حاصل ہوا۔ اس فلسفہ کا لب لباب یہ تھا۔ انگریزی حکومت سے کسی طرح کا تعاون نہ کیا جائے، سرکاری نوکریا چھوڑ دی جائیں، سرکاری خطابات واپس کر دیئے جائیں، اور سرکاری اور سرکار سے امداد پانے والے سرکاری تعلیمی اداروں کا بائیکاٹ کیا جائے۔ اس طرح ایک زبردست سیاسی ہلچل کے ساتھ میدان آراستہ ہو چکا تھا جس نے قلیل مدت میں ملک کی سیاست کا نقشہ بدل کر رکھ دیا۔

اگرچہ یہ تحریک مسلمانوں کی طرف سے شروع ہوئی۔ لیکن ہندوؤں نے بھی اس میں خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا اور وہ برطانیہ کے منفی رویے میں مسلمانوں کے ساتھ ہو گئے۔ کیونکہ ایشیاء میں برطانوی اقتدار کا قائم رہنا ہندوستان کی تحریک آزادی کے حق میں نیک فال نہ تھا۔ یہ ایسی پہلی تحریک تھی جس میں تمام اکابرین قوم و ملت چاہے وہ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتے ہوں، ایک سرفروشانہ جذبے کے ساتھ نہایت انہماک اور بے جگری کے ساتھ شریک ہوئے۔ گاندھی جی جو اس وقت ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی تھے۔ مسلمانوں کے اس مسئلہ خلافت کی پر زور تائید کی اور ترکی کے متعلق مسلمانوں کے مطالبے کو منصفانہ اور جائز قرار دیا انھوں نے اپنی تقریروں اور تحریروں میں اس بات کا اعلان کیا کہ

”یہ مسلمانوں کا مذہبی معاملہ ہے۔ اور جب ہمارے مسلمان بھائی

بے چین ہیں تو ہم کیسے خاموش رہ سکتے ہیں۔ خلافت تحریک کو ایک

مقدس معاملہ سمجھ کر میں اس میں شریک ہوا ہوں“ ۱۴

خلافت تحریک کی حمایت و تعاون میں گاندھی جی کی شرکت غیر مشروط تھی۔ اس ضمن میں انھوں نے جن دلائل کو پیش کیا وہ ناقابل تردید تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگرچہ یہ معاملہ سیاسی حیثیت سے قابل عمل ہوں یا نہ ہوں، لیکن انسانی اور اخلاقی نقطہ نظر سے بنی برالضاف ہے اور حمایت کا مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تارا چند نے گاندھی جی کے اس فیصلہ کو اخلاقاً برہمنی قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں۔

”گاندھی جی کا یہ فیصلہ زیادہ تر اخلاقی بنیادوں پر تھا۔ ان کی دلیل یہ

تھی کہ باشندگان ہند کے ہر طبقہ کا یہ فرض ہے کہ وہ دوسرے طبقے کی

تکالیف و مصائب میں مددگار ہوں۔ ایک سوسائٹی کا رکن ہونا بے

معنی ہوگا۔ اگر اس سوسائٹی کے ممبران اس کے غم اور مسرت دونوں

میں شریک نہ ہوں برطانیہ کی حکومت کے برتاؤ سے مسلمانان ہند غم

اور غصہ میں ڈوب گئے اور ان کی علاج کی تلاش میں ہیں۔ ہندوؤں

پر یہ اخلاقی فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کی مدد کریں“ ۱۵

اس تحریک میں گاندھی جی کی شرکت نے اس تحریک کو زیادہ ہمہ گیر اور دراصل جدوجہد آزادی کی تحریک بنا دیا۔ انھوں نے اپنی مقناطیسی شخصیت اور ناموری اور شہرت کی وجہ سے کانگریس کو اس امر پر راضی کر لیا کہ ہندو بھی تحریک عدم تعاون میں حصہ لیں اور تحریک خلافت میں مسلمانوں کا ساتھ دیں۔ گاندھی جی کی کوششوں کا یہ اثر ہوا ہندوؤں اور مسلمانوں میں زبردست اتحاد پیدا ہو گیا۔ اور وہ ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کے لئے کوششیں کرنے لگے۔ ہزاروں آدمی خوشی خوشی جیل گئے، حکومت کے جبر و تشدد کو نہایت دلیری کے ساتھ برداشت کیا، وکلاء نے عدالت جانا چھوڑ دیا، لوگوں نے سرکاری نوکریاں ترک کر دیں، طلبہ نے اسکولوں اور کالجوں کو خیر باد کر دیا، سارے ملک میں خلافت کمیٹیاں قائم ہوئیں۔ گاندھی جی، علی برادران اور دوسرے مسلم لیڈروں کے ساتھ پورے ملک کا دورہ کیا اور اسے عوامی تحریک بنا دیا۔ عدیل عباسی نے گاندھی جی کی مساعی کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

”اگر تحریک خلافت کو اس عظیم الشان کی قیادت میسر نہ آتی نہ تو

تحریک خلافت کا وجود ہوتا اور نہ اس کے ہمہ گیر اثرات پیدا ہوتے  
اور غالباً یہ ملک ہندوستان بھی آزادی کامل سے اس قدر ہمکنار نہ  
ہوتا“ ۱۶

اس طرح تحریک خلافت جو ابتداء میں مذہبی نوعیت کی تھی، گاندھی جی اور دیگر مسلم قائدین کی  
کوششوں سے جلد ہی ہمہ گیر سیاسی حیثیت اختیار کر لی۔ اس تحریک کا نمایاں اثر ہندوستان کی آئندہ سیاسی  
زندگی پر پڑا۔ اس نے آزادی کی جدوجہد کو ہمیز کرنے اور لوگوں کے اندر جوش و ولولہ پیدا کرنے میں اہم  
کردار ادا کیا۔ اس تحریک کے دواہم بنیادی مقاصد تھے۔ ایک تو یہ کہ وہ مسلم ممالک بالخصوص ترکی کو عام  
مغربی سامراج کے مقابلے میں آزاد اور مستحکم دیکھنا چاہتی تھی۔ دوسرا اس کا ایک اہم تعلق ہندوستان کی  
تحریک آزادی سے بھی تھا۔

بقول عزیز احمد۔ ”خلافت کانفرنس دو لحاظ سے انقلابی تحریک تھی، ایک تو یہ کہ وہ عام یورپی سامراج کے  
مقابلے مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک اور خصوصاً ترکی کو آزاد اور طاقتور دیکھنا چاہتی تھی، دوسرے وہ  
ہندوستان کی آزادی کی خواہاں تھی“ ۱۷ چونکہ اس وقت ہندوستان کے علاوہ بہت سے دیگر اسلامی  
ممالک برطانوی سامراج کے غلام تھے۔ اس وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں نے اس تحریک میں بڑھ  
چڑھ کر حصہ لیا اور ترکی کو مغربی طاقتوں سے آزاد کرانے کی ساتھ ساتھ ہندوستان کی کامل آزادی کو بھی  
اپنا نصب العین قرار دیا۔ کیونکہ اس کے باطن میں غلام مسلم ممالک کی آزادی کے پہلو بہ پہلو ہندوستان  
کی کامل آزادی ایک بنیادی حقیقت تھی۔

عزیز احمد رقم طراز ہیں۔

”غالباً یہی وجہ تھی کہ خلافت کانفرنس اور اس کے لیڈروں نے  
ہندوستان کی کامل آزادی کو ڈومینین اسٹیس کے مقابلے پر کانگریس  
سے پہلے اور کانگریس کے مقابلے میں زیادہ جوش سے ترجیح دی۔  
یہی وجہ ہے کہ مہاتما گاندھی نے ترکی کے متعلق خلافت کانفرنس کی  
پالیسی کا پورا ساتھ دیا۔ کیونکہ اس کی تہہ میں غلام ممالک میں آزادی

کی خواہش ایک بین الاقوامی تحریک تھی“ ۱۸

اس طرح خلافت تحریک نے جہاں ہندوستان کی قومی جدوجہد، اور مسلمانوں کی سیاست اور ان کی فکری و تنظیمی بنیادوں کو مستعد اور فعال بنایا، وہیں اس کے زیر اثر ان کے اندر خود اعتمادی، خودداری اور عزت نفس کا جذبہ پیدا ہوا۔ اور انھیں اپنے حقوق کی جدوجہد کے لئے پُر عزم ہونے کا حوصلہ بخشا۔ اور اس حقیقت کا ثبوت فراہم کیا کہ مسلمان دنیا کے کسی بھی خطے میں آباد ہوں ان کا دل ہمیشہ ایک دوسرے کے لئے ڈھڑکتا ہے۔ جہاں اس تحریک کے آغاز میں سامراجی قوتوں کے مقابل جدوجہد کرنے والے ترک مسلمانوں کو حوصلہ ملا، وہیں ہندوستان کے مسلمانوں کو برطانوی سامراج اور ہندوستان کی سیاست کی روش کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع بھی ملا۔ اس اعتبار سے خلافت تحریک کو مسلم ہند کی سیاست میں ایک فیصلہ کن موڑ قرار دے سکتے ہیں۔

خلافت تحریک کو بڑے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا۔ چنانچہ وہ زیادہ عرصہ تک قائم نہیں رہی۔ ادھر ہندوستان میں جس مقصد کے لئے یہ تحریک معرض وجود میں آئی تھی، اور جس کے لئے وہ سرگرم عمل تھی۔ مگر دیگر مسلم ممالک اور خود ترکی میں خلافت کے لئے کوئی خاص دلچسپی باقی نہیں رہی۔ بقول میاں محمد افضل۔

”حقیقت یہ ہے کہ عالم اسلام اور مشرق میں عام مادی اور روحانی

انحطاط اور تنزلی کے پیش نظر ۱۹۱۸ء تک خلافت عثمانیہ کے وجود کو

برقرار رکھنا ہی ایک غنیمت امر معلوم ہوتا ہے۔“ ۱۹

یہ نہ تو محض ایک اتفاقی واقعہ تھا اور نہ ہی مغربی استعمار کے اغماض یا محض چشم پوشی کا نتیجہ۔ اگر بیسویں صدی کے اوائل میں ترکی کو پیش آنے والے واقعات پر نگاہ ڈالیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ۱۹۱۸ء تک خلافت عثمانیہ کا وجود معرض خطر میں پڑ گیا تھا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ترکی کی خلافت عثمانیہ کا عظیم الشان وجود شروع سے ہی مغربی طاقتوں کی آنکھوں میں کھٹکتا رہا ہے۔ اس کہ وجہ یہ تھی کہ یہ مغربی طاقتیں یورپ کے اندر اس کی سلطنت اور اس کے اثر و رسوخ کو اپنے لئے ایک تازیانہ سمجھتی آئی تھیں۔ مشرق وسطیٰ میں ترکی کے خلافت کا وجود انھیں ایک آنکھ نہ بھاتا تھا۔ ابتداء ہی سے ان کی یہ آرزو تھی کہ اسلام کے دبدبہ و



وقار کی آخری علامت، یعنی خلافت عثمانیہ کو صفحہ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹا دیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے ترکی سلطنت اور خلافت عثمانیہ کو مٹانے اور نیست و نابود کرنے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں رکھا۔ کبھی تو اس نے مقامی تعصبات کو بھڑکا کر لوگوں کو بغاوت کے لئے اکسایا۔ کبھی تو اس نے حسین اور فیصل جیسے سادہ لوح عربوں کو آلہ کار بنا کر ترکی سلطنت کو مٹانے اور سلطنت عثمانیہ کو پارہ پارہ کرنے کی کوشش کی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد کا دور ترکی کے لئے نہایت ابتلاؤ آزماتش کا دور تھا۔ اس جنگ کے نتیجے میں ترکی کو پیش آنے والے واقعات اور اس کے ساتھ مغربی طاقتوں کے نہایت ظالمانہ سلوک سے ترک اقوام میں اپنے مادر وطن کی آزادی کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ اور وہ مصطفیٰ کمال کی قیادت میں اپنے مادر وطن کی آزادی کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ انھوں نے یونانیوں کو شکست دے کر سمرنا، تراقیہ، قسطنطنیہ اور اناطولیہ میں اپنی مستقل حکومت قائم کر لی۔ اور مصطفیٰ کمال نے خلیفہ کو معزول کر کے ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو رسمی و آئینی طور پر خلافت کا خاتمہ کر دیا۔

مصطفیٰ کمال کے اس اقدام پر ہندوستان اور دیگر مسلم ممالک کے مسلمانوں نے اچھے رد عمل کا اظہار نہیں کیا۔ ہندوستان کے مسلمان جس مقصد کی حصولیابی کے لئے جدوجہد کر رہے تھے، اس کا قلعہ ہی منہدم ہو گیا۔ اور وہ ماہی بے آب کی طرح تڑپ اٹھے، ان کے پیروں تلے زمین کھسک گئی اور وہ بے دست و پا ہو گئے۔ تاہم مصطفیٰ کمال کی انقلابی کوششوں سے ترکی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

بقول میاں محمد افضل۔

”مصطفیٰ کمال دنیا کے چند بڑے رہنماؤں میں سے ایک تھے

جنھوں نے تاریخ کے دھارے کو موڑنے کی کامیاب کوشش

کی۔“ ۲۰

اس نے ترکی کو ایک جمہوریہ ملک قرار دے دیا۔ اور ملک کو ترقی کی راہ پر گامزن ہونے کے لئے جدید طور طریقوں سے روشناس کرایا۔

ظاہر ہے مصطفیٰ کمال کے اس اقدام کو چاہے جتنا ترقی پسندانہ کیوں نہ قرار دیا جائے، لیکن وہ خلافت کے تصور کے لئے کسی المیہ سے کم نہیں تھا۔ اور نہ ہی اس کی کوششوں کو کسی طرح درست قرار دیا جا

سکتا ہے۔ ترکی کے جدید سیاسی مسائل کے حل کے لئے یہ ضروری تھا کہ خلافت کے قدیم منصب کو پھر سے رائج کیا جائے۔ نہ کہ ترکی کو ایک سیکولر اور جمہوریہ ملک قرار دیا جائے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اس کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا۔ چنانچہ خلافت کمیٹی نے ترک حکومت سے گفت و شنید کے لئے ایک وفد ترتیب دیا۔ لیکن ترکوں نے واضح الفاظ میں کہہ دیا تھا کہ وہ اپنے اندرونی معاملات میں بیرونی مداخلت کو کسی طرح برداشت نہیں کر سکتی۔ خلافت تحریک کو اس سے بڑی ہزیمت اٹھانی پڑی۔ اور اس کے اندر وہ جوش و ولولہ باقی نہیں رہا جس کی بقا و تحفظ کے لئے وہ سرگرم عمل تھے۔ اور یہی اس تحریک کی ناکامی کا باعث بنیں۔

عزیز احمد نے اس تحریک کی ناکامی کے اسباب کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

خلافت کانفرنس کے ایک انقلابی محرک کا مقصد اتنا زیادہ ترقی پسند نہیں تھا۔ یعنی خلافت اسلامیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپی دول سے اس کا تحفظ۔ جدید ترین سیاسی محرکات کو قرون وسطیٰ کے نظام کو برقرار رکھنے کے لئے انھوں نے استعمال کرنا چاہا، اور اسی وجہ سے خلافت کانفرنس ناکام رہی، ۲۱

اب حالات ایسے پیدا ہو گئے تھے کہ قرون وسطیٰ کے سیاسی نظام کو برقرار رکھنا اور خلافت کے تصور کو پھر سے رائج کرنا محال امر تھا۔ ساتھ ہی ساتھ مصطفیٰ کمال کے خلافت کے خاتمے کے اعلان کے ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کر دیا تھا کہ اب مستقبل میں خلافت کے قیام کا کوئی امکان باقی نہیں رہا، اور خلافت اب اپنے منطقی انجام کو پہنچ چکی تھی۔ تاہم مصطفیٰ کمال نے اپنے ملک کی تعمیر نو کے لئے جو کوششیں کی تھیں، اس کی وجہ سے اس کا نام دنیا کی تاریخ میں عزت و احترام سے لیا جاتا رہے گا۔

غرض یہ کہ تحریک خلافت ہندوستان کی سیاست میں ایک اہم موڑ اور سنگ میل ثابت ہوئی۔ اپنی ناکامی کے باوجود اس نے ہندوستان کی قومی جدوجہد اور مسلمانوں کو بہت کچھ دیا۔ مسلمانوں نے بڑے پیمانے پر تحریک چلانے کا ہنر جان لیا اور وہ سیاست میں براہ راست حصہ لینے کے طور طریقوں سے واقف ہو گئے۔ اور ہندوستان کی سیاسی زندگی میں ایک نئی روح حلول کر گئی جس سے ہندوستان کی قومی

جدوجہد بالخصوص مسلمانوں کی سیاست ایک نئے دور میں داخل ہوگئی۔

علامہ اقبال ایک عظیم المرتبت شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام کے ایک اہم سیاسی و سماجی مفکر بھی تھے اور روشن خیال دانشور بھی۔ بیسویں صدی کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی پر ان کی فکر نے جو گہرے نقوش چھوڑے ہیں اور عصر حاضر کے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل جدید و تعمیر نو میں جو اہم اور بنیادی کردار ادا کیا ہے، اس سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ہر چند کہ بعض فلسفیانہ اور مابعد طبعی مسائل ان کی فکر کا ہمیشہ مرکز بنے رہے ہیں۔ تاہم دیگر مسائل مثلاً تاریخ و سیاست، تہذیب و ثقافت اور مذہب و ادب جیسے موضوعات و مسائل پر نہایت درد مندی اور انہماک سے غور و فکر کیا تھا۔ فلسفہ سیاسیات، قوموں کے عروج و زوال اور تجزیاتی علوم کی چھان بین علامہ اقبال کا محبوب موضوع رہا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ وہ نہ صرف شاعر تھے، نہ فلسفی محض۔ بلکہ سیاست کو ان کے نظام فکر سے الگ کر کے دیکھنا خود علامہ اقبال اور ان کے نظام فکر کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ ان کا شمار ان اہم سیاسی و سماجی مفکرین میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنے عہد میں ابھرنے والی سیاسی تحریکوں اور ہر قسم کے سیاسی نظام کا وقت نظر سے جائزہ لیا۔ اور اپنی فطانت و ذہانت اور فکر و شعور کی بدولت اس کے حسن و قبح کے تمام پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں۔

”ان کا تعلق محض ہنگامی، سیاسی واقعات اور حوادث ہی سے نہیں

تھا۔ بلکہ ان سیاسی اداروں کو بھی محیط تھا جو عملاً برتے جاتے ہیں، اور

اس تفکر سے بھی، جو اداروں اور تحریکات کو غذا فراہم کرتا ہے۔“ ۲۲

علم عمرانیات کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر بڑا مفکر، فلسفی، ادیب یا شاعر اپنے عہد کا بیدار مغز اور حساس ترین انسان ہوتا ہے۔ وہ زندگی کے حقائق اور سیاسی و سماجی تصورات کا دیگر افراد کے مقابلے میں زیادہ قوی شعور رکھتا ہے۔ علامہ اقبال بھی بظاہر اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں۔ تاہم جو چیز علامہ اقبال کو ان کے معاصرین سے ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کے اکثر معاصرین اپنے عہد کی اجتماعی قوتوں اور سیاسی نظریوں سے غذا فراہم کرتے ہیں۔ جبکہ علامہ اقبال اس سے آگے بڑھ کر اسے مشعل دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے معاصرین جذبات میں گرمی اور قلب میں جوش و اضطراب پیدا کر کے اگر

وقتی عمل کے لئے مہمیز کرتے ہیں تو علامہ اقبالؒ کو ایسے محرکات و مقاصد کی تلاش و جستجو تھی جو انسان کی عملی قوتوں کو بخش اور حوصلہ جرات سکیں۔ اور اسے محدود قومی فلاح سے ماوراء ہو کر بلند تر انسانی مقاصد کے حصول کا راستہ دکھاسکیں۔

کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ علامہ اقبالؒ اپنے عہد میں ابھرنے والی تحریکوں سے متاثر نہیں ہوئے۔ بلکہ ان کی قوت فکر ان تحریکوں کے کردار و رفتار کی مرہون منت نہیں رہی۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبالؒ اپنے عہد کی سیاسی تحریکوں سے متاثر ہونے کے باوصف اپنی نثر و نظم کے ذریعہ اپنے وقت کے فکری و جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں قابل قدر حصہ لیا۔

علامہ اقبالؒ کے نظام فکر میں جو چیز اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان میں بنی نوع انسان سے محبت، اس کے مسائل سے گہری دلچسپی بالعموم۔ اور مسلمانوں کی حالت زار اور اس کے مقدر سے مستقل وابستگی بالخصوص ہے۔ یوں تو اس سے قبل بھی مختلف لوگوں نے مسلمانوں کے انحطاط و زوال کے اسباب و عوامل کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ اور اس کے تدارک کے لئے لائحہ عمل اختیار کیا۔ تاہم علامہ اقبالؒ نے مسلمانوں کی تشخیص کے لئے جو طریقہ کار اختیار کیا، وہ سب سے جداگانہ ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے اسلام کی تشریح و توضیح اس انداز میں کی کہ اس کا حرکی اور انقلابی پہلو، جسے علامہ اقبالؒ کے نظام فکر میں بنیادی اہمیت حاصل ہے، آشکارا ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے مغربی افکار اور اسکے زیر اثر رونما ہونے والی تحریکوں کو اپنے تنقید کا نشانہ بنایا۔ اور اسکے نتائج و عواقب سے مسلمانوں کو متنبہ کیا۔

معین الدین عقیل لکھتے ہیں۔

اقبالؒ بیسویں صدی میں ملت اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور وقت کے فکری و جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ ۲۳

علامہ اقبالؒ نے جس زمانے میں شعور کی منزلیں طے کیں اور شاعری کے میدان میں قدم رکھا۔ اس زمانے میں ہندوستان کے جو حالات تھے۔ اور عالمی سطح پر جو سیاسی، سماجی اور مذہبی سرگرمیاں روبہ

عمل تھیں، ان سب نے علامہ اقبال کے فکر و فن کو بنانے سنوارنے اور اسے نئی جہت عطا کرنے میں اہم معاونت کی۔ ان میں سے کچھ اہم واقعات کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ انگریزوں کا ہندوستان میں بڑھتا ہوا تسلط، مختلف سیاسی تحریکوں کی سرگرمیاں تقسیم بنگال، مسلم لیگ کا قیام، جلیانوالہ باغ سانحہ اور خلافت اور عدم تعاون کی تحریکیں۔ عالمی سطح پر ترکیہ کو پیش آنے والے واقعات، مشرق وسطیٰ سے مسلمانوں کی بے دخلی، طرابلس اور بلقان کی جنگیں، پہلی جنگ عظیم اور اس کے مضمرات، مسئلہ خلافت اور اس کے سلسلے میں انگریزوں کی ریشہ دوانیاں اور اقتدار کی کشمکش میں مغرب کی مشرق پر بالادستی، اس طرح کے اور دیگر سیاسی واقعات تھے، جنہوں نے علامہ اقبال کے ذہن و فکر کو بری طرح متاثر کیا۔ اور ان کے کلام اور نثری تحریروں میں ان حالات کی صدائے بازگشت صاف سنائی دیتی ہے۔

علامہ اقبال کو خلافت کے بین المللی مسئلہ سے دلچسپی ابتداء ہی سے رہی ہے۔ اس دلچسپی کا اندازہ اس مضمون سے لگایا جاسکتا ہے کہ جس کو انہوں نے ”خلافت اسلامیہ“ کے عنوان سے ۱۹۰۸ء میں تحریر کیا تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب ترکی میں قومی تحریک کے نتیجے میں انقلاب نمودار ہو رہا تھا۔ اس اہم اور پرمغز مضمون میں علامہ اقبال نے اس بات پر زور نہیں دیا کہ موجودہ حالت میں خلافت کا قیام یا ترکی میں اس کے تسلسل کا باقی رکھنا مسلمانوں پر اشد ضروری ہے۔

بقول ڈاکٹر جاوید اقبال۔ ”ترکی یا سلطنت عثمانیہ کے دیگر حصوں میں سیاسی صورت حال کے مطالعہ نے غالباً اقبال پر یہ واضح کر دیا تھا کہ خلافت کا مستقبل محذوش ہے، اس لئے مسلم ممالک کے اتحاد کی بنیاد خلافت کے بجائے کسی اور اصول پر رکھنا ناگزیر ہے۔“ ۲۳ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے ترکی کی جمہوری ہمدردی اور ان کے قومی تحریکوں سے دلی وابستگی رکھنے کے باوجود خلافت عثمانیہ کے بجائے اسلامی تصور خلافت سے دلچسپی کا اظہار کیا، جسے وہ عصر حاضر میں ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ اور مسلم ممالک کے اتحاد کے لئے ناگزیر خیال کرتے تھے۔

اس اہم مضمون میں علامہ اقبال نے خلافت کے قدیم تصور کو بالخصوص صحابہ کرام سے لیکر عصر حاضر تک تاریخی، سیاسی اور مذہبی تناظر میں جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اس کے بعد مذہب اسلام کے تین اہم فرقوں اہل سنت، اہل تشیع اور خارجیوں کے تصور خلافت کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے۔ علامہ اقبال

کی رائے ہے کہ ابتداء میں اسلام میں خلیفہ کا طریقہ انتخاب بڑی حد تک دور جاہلیت کے رئیس باسردار کے طریقہ انتخاب پر مبنی تھا۔ لکھتے ہیں۔

جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مرجاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جانشینی کے معاملہ پر بحث و تمحیص کرتے۔ قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر و رؤسا بالاتفاق رائے منتخب کر دیں قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول وان کریر روایتی بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ ہاں کبر سنی و بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظام حکومت میں سلطان احمد اول کے زمانے میں قانوناً تسلیم کر لیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا ۲۵

لیکن اسلام کے ظہور کے بعد جیسے جیسے اس کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، فکر و نظر کے دائرے بھی اس تیزی کے ساتھ پھیلنے لگے۔ اور یہ ابتدائی رسم بتدریج بڑھ کر ایک اصول سیاسی میں تبدیل ہو گئی۔ لیکن اسلام کے خلیفہ کے طریقہ انتخاب کے متعلق علامہ اقبال کی رائے ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو برقرار رکھا۔ اپنی رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی خاص ہدایت نہیں فرمائی۔ ”یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لئے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب جو آنحضرت کے سراور اکابر اصحاب میں سے تھے فوراً ہوا“ ۲۶

چونکہ ابوبکرؓ کا انتخاب بحیثیت خلیفہ سیاسی ضرورت کے پیش نظر ہوا تھا۔ اس کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو انھوں نے اس اہم مسئلہ میں تبدیلی کی ضرورت محسوس کی۔ اور اس بات کا اظہار

کیا کہ تمام جمہور امت کو خلیفہ منتخب کرنے کا حق ملنا چاہیئے۔ اور حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا، سیاسی صورتِ حال کے لحاظ سے مناسب اور بر محل تھا۔ تاہم اسلام میں خلیفہ کے انتخاب کا یہ طریقہ مناسب نہیں۔ یہاں پر علامہ اقبالؒ حضرت عمرؓ کے قول کو دہراتے ہوئے رقم طراز ہیں ”حضرت ابوبکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریاتِ وقت و نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور بر محل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جاسکتا“ ۲۷

پھر ڈوزی کے حوالے سے علامہ اقبالؒ حضرت عمرؓ کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا ہو منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیئے“ ۲۸

مذکورہ بالا اقوال کی روشنی میں علامہ اقبالؒ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام میں حکومت کی باگ ڈور ملت اسلامیہ کے ہاتھ میں ہے۔ نہ کہ کسی خاص فرد واحد کے ہاتھ میں۔ آگے چل کر علامہ اقبالؒ مزید لکھتے ہیں۔

”اسلام ابتداء ہی سے اس اصول کو تسلیم کر چکا ہے کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی امین و کفیل ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد۔ ہاں جو عمل انتخاب کنندگان اس معاملہ میں کرتے ہیں، اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعت حقہ کی نگاہ میں اس کی ذاتی حیثیت

بالکل وہی رہے گی، جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے“ ۲۹

اس اقتباسات کی روشنی سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اسلام میں خلیفہ کے انتخاب کا حق جمہور ملت کو حاصل ہے۔ اور طریقہ انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔ اور جو خلیفہ منتخب ہوتا ہے، باوجود اپنے شخصی و ذاتی اوصاف کے کسی طرح وہ جمہور ملت کے فرد سے بلند تر و ممتاز نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی حیثیت عام شخص کی سی ہوتی ہے۔ گویا مذہب اسلام میں خلیفہ کے طریقہ انتخاب کی بنیاد علامہ اقبال کے نزدیک تمام تر اتفاق و اتحاد و آراء جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔ اور جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ اگر ان قوتوں کو دھیان میں رکھا جائے جو اس وقت عالم اسلام بالخصوص ترکی میں کام کر رہی ہیں تو اقبال کے نزدیک یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد علامہ اقبال نے مذہب اسلام کے تین اہم فرقوں کے خلافتی تصور کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے۔ مذہب اہل سنت کی تائید میں علامہ اقبال نے امام الماوردی کے نقطہ خیال کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ امام موصوف پہلے مسلمان فقیہ ہیں، جنہوں نے سب سے پہلے اس اہم مسئلے پر بحث کی ہے۔ خلیفہ کا جہاں دینی و شرعی اوصاف و خصائل سے متصف ہونا ضروری ہے وہیں ”قانونی نقطہ نظر سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مربع و ممتاز حیثیت نہیں۔ اصولاً وہ بھی جمہوریت اور اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔“ آگے چل کر علامہ اقبال امام موصوف کی بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک حکومت و سلطنت کا ماخذ و منبع طاقت و جبروت نہیں بلکہ جمہور امت کی باہمی رضامندی اور مصالحت کے ارتباط سے ایک ایسی اخوت کا قیام ہے، جہاں اسلام کا ہر شخص شریعت کے مطابق اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو بحسن خوبی انجام دے سکے۔

اقبال لکھتے ہیں۔

الماوردی کے نزدیک حکومت کا ماخذ طاقت و جبروت نہیں بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے جو اس فرض کے لئے متحد و متفق ہوئے ہیں کہ قانونی مساوات کی بنا پر ایک قسم کی اخوت قائم کریں جن کا ہر رکن شریعت اسلامیہ کے ماتحت بحیثیت فرد اپنی



فطرت کے تمام ممکنات کا امتحان کر سکے اور اپنے انفرادی قویٰ کو کما حقہ ترقی دے کر اپنی انتہائی نشوونما و ارتقاء کے کرشموں سے آگاہ ہو سکے۔ الماوردی کے خیال کے مطابق گورنمنٹ یا حکومت ایک مصنوعی خود ساختہ نظام ہے اور مقدس و مطہر صرف ان معنوں میں ہے کہ شریعت اسلامیہ جیسا کی مسلمانوں کا اعتقاد ہے وحی پر مبنی ہونے کے وجہ سے بنی نوع کے امن و حفاظت کی امین و کفیل ہے“ ۳۰

اس کے بعد علامہ اقبال نے شیعہ نظریہ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں۔  
 ”اہل تشیع کے اعتقاد کے مطابق حکومت و سلطنت کا منبع الوہیت یعنی خود خدا ہے۔ خلیفہ یا ان کی اصطلاح میں امام حق الہیہ کی رو سے حکومت کرتا ہے“ اس آخر میں علامہ اقبال نے خارجی نظریہ خلافت کا ذکر کیا ہے۔ جن کے یہاں اس مسئلہ کے متعلق تین مسلک رائج ہیں۔ ایک تو وہ جو خلیفہ کے انتخاب کا قائل ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ہر کوئی خواہ وہ عورت ہو یا غلام خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے۔ جبکہ دوسرے مکتب خیال کے نزدیک خلیفہ کی کوئی ضرورت نہیں جمہور اسلام اپنے کوائف و حالات کے خود نگراں ہو سکتے ہیں۔ اور اپنے آپ حکومت کر سکتے ہیں۔ جبکہ تیسرا مکتب خیال ان خارجیوں کا ہے، جو کسی قسم کے نظام حکومت کا قائل نہیں۔

علامہ اقبال نے خلافت کے مسئلے کے عہد بہ عہد مطالعے کو اس مضمون کے علاوہ دیگر نگارشات خصوصاً اپنے ”خطبات“ میں بھی کئی جگہ بیان کیا ہے۔ تاہم فلسفیانہ موشگافی کے بجائے خالص نظریاتی، تاریخی، سیاسی اور ملّی حیثیت سے وہ مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں خلفاء کے اختیارات و منصب کے بجائے مسلمانوں کی سماجی تاریخ کے مختلف ادوار کی روشنی میں جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ دراصل مسئلہ خلافت کی چھان بین اور اس میں مضمر اصولوں کی تلاش و جستجو سے علامہ اقبال کو خصوصی دلچسپی رہی ہے۔

ڈاکٹر وحید قریشی لکھتے ہیں۔

لیکن اُسے فلسفیانہ موشگافیوں اور خلفاء کے اختیارات و احکامات یا

منصب کی فضیلت یا خلفائے سابق کارناموں کی داد تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اس ادارے کے قیام کی غایت اور مختلف تاریخی ادوار میں تصور خلافت اور اس سے متعلق دیگر سیاسی، عمرانی اور مذہبی عوامل کی نشاندہی کی ہے۔ حقائق کی دنیا میں اس تصور سے جو ٹھوس نتائج برآمد ہوئے ہیں اور ان کا اطلاق جس طرح دور حاضر کے حقیقی مسائل پر ہوتا ہے، ان کی چھان بین اقبال کا حقیقی موضوع ہے“ ۳۲

یہ تو تھا مسئلہ خلافت کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات کا ایک مختصر سا جائزہ۔ آئیے اب ہندوستان میں تحریک خلافت کے پس منظر میں ان کے سیاسی کردار کا جائزہ لیا جائے۔ اور یہ دیکھنے کی سعی کی جائے کہ اس تحریک نے علامہ اقبال کے فکر و فن کو کیا جہت عطا کی۔

جہاں تک تحریک خلافت میں علامہ اقبال کی شرکت یا حمایت کا تعلق ہے، اس کے متعلق متعدد رائے ملتی ہیں۔ محمد سلیم نے اپنے تصنیف ”علامہ اقبال کی سیاسی زندگی“ میں لکھا ہے کہ ”اقبال شروع میں تو تحریک کے حامی تھے کیونکہ یہ تحریک، اسلام کے اس تصور پر مبنی تھی جس کی تعلیم اقبال کئی سال سے دیتے چلے آ رہے تھے“ ۳۳ جب کہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق علامہ اقبال نے اس تحریک میں کوئی خاص دلچسپی نہیں، بلکہ بعض امور میں اختلاف بھی ظاہر کیا۔ ابتداء میں وہ اس کمیٹی کے رکن بن گئے۔ مگر گاندھی اور دیگر ہندوؤں کی شرکت کی وجہ سے اس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک ان لوگوں کی شرکت تحریک کے حق میں نیک فال نہ تھی۔ اس کی تائید درج ذیل بیانات سے ہوتی ہے۔

”اقبال نے اصولی طور پر خلافت یا ترک موالات کی تحریکوں میں حصہ نہ لیا۔ کیونکہ وہ مسلمانوں کا ہندوؤں کے ساتھ مل کر تحریک ترک موالات میں شامل ہونا پسند نہ کرتے تھے۔ وہ مسلمانوں کے احتجاجی یا ایجنسی ٹیشن سیاست میں ملوث ہونے کے بھی خلاف تھے، علاوہ اس کے انھیں شبہ تھا کہ ان تحریکوں کے لیڈر گو بظاہر مسلمان تھے لیکن درحقیقت مسلم قومیت کے بجائے قومیت متحدہ کے مبلغ اور ترجمان

تھے“ ۳۴

مذکورہ بالا بیانات کی روشنی سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ علامہ اقبالؒ تو شروع شروع میں تو اس تحریک کے حامی نظر آتے ہیں۔ لیکن وہ مسئلہ تحفظ خلافت پر مسلمانوں کے ہندوؤں کے ساتھ مل کر تحریک چلانے کے خلاف تھے۔ اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان کسی ایسی سیاست میں ملوث ہو جائیں جو ہنگامہ آرائی پر مبنی ہو۔ تاہم اس کے باوجود وہ خلافت کو ایک خالص مذہبی معاملہ سمجھتے تھے۔ اس لئے ابتداً وہ اس میں شریک بھی ہوتے تھے۔ خان محمد نیاز الدین خاں کے نام ایک خط محررہ ۹ نومبر ۱۹۱۹ء میں لکھتے ہیں۔

”مسئلہ خلافت ایک خالص مذہبی مسئلہ ہے۔ اس خیال سے کہ اس مسئلہ کے متعلق مسلمانوں کو امر بالمعروف کرنا میرا فرض ہے۔ جیسے

میں چلا گیا۔“ ۲۵

ایک روایت تو یہ بھی ملتی ہے کہ علامہ اقبالؒ خلافت کمیٹی پنجاب کے سیکریٹری رہ چکے تھے۔ لیکن اس عہدے سے انھوں نے بعد میں استعفیٰ بھی دے دیا۔ یہ روایت سید وحید الدین فقیر نے اپنی تصنیف ”روزگار فقیر“ جلد دوم میں درج کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ ”علامہ اقبالؒ کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد سنہ ۱۹۲۱ء میں ایل۔ ایل۔ بی کرنے کے بعد سیالکوٹ میں وکالت کر رہے تھے اور تحریک خلافت میں حصہ لے رہے تھے، ان کے والد شیخ عطاء محمد نے اپنے بھائی علامہ اقبالؒ سے اس کا ذکر کیا تو اقبالؒ نے انھیں بتایا کہ وہ بھی خلافت کمیٹی کے سیکریٹری رہ چکے ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ بھی ذکر کیا کہ انھوں نے اس سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ استعفیٰ کی وجہ انھوں نے یہ بتائی تھی کہ ”خلافت کمیٹی کے بعض ممبر ہر جگہ قابل اعتبار نہیں ہوتے۔ وہ بظاہر جو شیعہ مسلمان معلوم ہوتے ہیں لیکن در باطن ”اخوان الشیاطین“ ہیں۔ اس استعفیٰ کے وجوہ اس قابل نہ تھے کہ پبلک کے سامنے پیش کئے جاتے لیکن اگر پیش کئے جاسکتے تو لوگوں کو سخت حیرت ہوتی۔“ ۳۶

اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبالؒ نہ صرف خلافت تحریک سے ہمدردی رکھتے تھے، بلکہ اس میں انھوں نے عملاً حصہ بھی لیا۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ علامہ اقبالؒ کو شروع سے ہی

مسلمانوں کی حالت زار اور بالخصوص مسلمانانِ عالم کی پسپائی سے دلی لگاؤ تھا، جس کا اظہار وہ اپنی نثر و نظم میں کرتے چلے آئے ہیں۔ ان حقائق کے پیش نظر خلافت تحریک میں ان کا حصہ لینا، پنجاب خلافت کمیٹی کا سیکریٹری بننا کسی حیرت و استعجاب کا موجب نہیں، بلکہ تحریک خلافت سے ان کی دلی وابستگی کی غمازی کرتا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ تحریک خلافت ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد اپنی ملی بقا و تحفظ کی ایک ایسی موثر کوشش تھی جس میں ہندوستان کی آزادی کے ساتھ اسلامی قومیت کے جذبات کا بھرپور اظہار تھا۔ اس تحریک نے ان کی قومی زندگی میں ایک زبردست لہر دوڑادی اور اسلامی قومیت کے جذبات کو براہِ انگلیت کر دیا۔ فکری لحاظ سے اسلام کے آفاقی نظریہ کا مظاہرہ بھی تھا اور اسلامی قومیت کا مظہر بھی۔ اس طرح یہ تحریک اقبال کے خیالات و تصورات سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔ اگرچہ اس سے انھوں نے استغنیٰ بھی دے دیا۔ تاہم استغنیٰ کی جو وجوہات انھوں نے بیان کی ہے وہ کسی طرح نفس تحریک سے ان کی مخالفت کو ظاہر نہیں کرتی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس تحریک سے ہمدردی رکھنے کے باوجود اس کے بعض کارکنوں کے اعمال کو پسند نہیں کرتے۔ اور ان کے طریقہ کار سے اختلاف کرتے ہیں۔ لیکن جب آگے چل کر انھیں اس بات کا احساس ہو گیا کہ ہندو اس تحریک کے زیر سایہ اپنے آپ کو منظم کر رہے اور مسلمانوں کو آلہ کار کے طور پر استعمال کر رہے ہیں تو انھوں نے اس پر سخت تنقید کی۔ دراصل علامہ اقبال کسی ایسی تحریک کے خواہاں نہ تھے جو ہندوؤں کے اشتراک و تعاون سے چلائی جائے۔ ان کی یہ سوچ تھی کہ ہندو مسلم مفاہمت کا نظریہ کسی طرح کارآمد نہیں ہو سکتا۔ جب انھوں نے دیکھا کہ گاندھی جی اور دوسرے ہندو لیڈروں کو کافی اثر و رسوخ حاصل ہو گیا ہے تو اس سے کُلّی طور پر علیحدگی اختیار کر لی۔ ان کا یہ رد عمل اتنا شدید تھا کہ لکھتے ہیں۔ ”ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہنے والا نہیں اور یہ کہ تحریک کے بانیوں کو فرض کر لینا چاہیے تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہے گا۔“ ۳۷

علامہ اقبال اس اصول کے قائل نہیں تھے کہ ہندو مسلم اتحاد پر ملت کا مفاد قربان کر دیا جائے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان نہ ہندو کے بھروسے رہیں نہ انگریزوں کے۔ وہ اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کے قائل تھے۔ تاکہ مسلمان وہ عظمت رفتہ پھر حاصل کر لیں جس کے باعث انھیں دینا میں افتخار حاصل تھا۔ انھوں نے اپنے اس خیالات کا اظہار سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں اس طرح کیا ہے۔

بزم اغیار کی رونق ضرور تھی۔ اسلام کا ہندوؤں کے ہاتھ بک جانا  
گوارا نہیں ہو سکتا۔ افسوس کہ اہل خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور  
جا پڑے ہیں۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو  
کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لئے قبول نہیں کر سکتا ۳۸

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہنگامہ آرائی کے اُس دور میں علامہ اقبال کا متحدہ قومیت کے بارے خاص  
نقطہ نظر تھا۔ انگریز دشمنی اور مشترکہ وطن کی بنیاد پر جس قومیت کی تعمیر ہو رہی تھی، علامہ اقبال اس کے  
مضمرات سے بخوبی آگاہ تھے۔ جب یہ تحریک ملکی سیاست میں آگے بڑھی اور اس کے قائدین متحدہ  
قومیت کی پرزور وکالت کرنے لگے تو علامہ اقبال اس کے حد درجہ مخالف ہو گئے۔ اور اس کے وجود  
کو مسلمانوں کے لئے خطرناک سمجھنے لگے۔ خاں نیاز الدین خاں کے نام ایک خط میں اپنے خدشات کا  
اظہار اس طرح کیا ہے۔

”جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا  
مقصد تھا، اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری رائے میں  
مسلمانوں کے لئے خطرناک تھا۔“ ۳۹

علامہ اقبال نے اپنی دور بین نگاہوں سے تحریک خلافت کے ان خطرات کو جلد ہی بھانپ لیا تھا،  
جو ہندوستان کے بیشتر رہنما اور سرکردہ تحریک خلافت کے قائدین کی نگاہوں سے اوجھل تھا۔ ہندوستان  
کے مسلمانوں کو خلافت عثمانیہ اور ترکی پر گزرنے والی قیامت پر شدید غم ہوا۔ اور وہ سراپا احتجاج بن  
گئے۔ لیکن ایسے نازک موڑ پر علامہ اقبال اس حادثہ اور المیہ پر ایک الگ نقطہ نگاہ سے سوچ رہے تھے۔  
جب مولانا محمد علی جوہر کی قیادت میں ایک وفد خلافت انگلستان روانہ ہوا تا کہ برطانیہ کے ارباب حل و  
عقد سے اپیل کی جائے کہ خلافت کا خاتمہ نہ کیا جائے، بلکہ اس کو ہر ممکن بحال رکھنے کی کوشش کی جائے۔  
اس موقع پر علامہ اقبال نے ”دریوزہ خلافت“ کے عنوان سے ایک نظم میں اپنے شدید ردِ عمل کا اظہار  
کیا۔

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے، جائے تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی  
 نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی  
 خریدیں نہ جس کو ہم اپنے لہو سے مسلمان کو ہے نگ وہ پادشائی  
 مرا از شکستن چناں عار ناید  
 کہ از دیگران خواستن مومیائی ۴۰

علامہ اقبال اس کے ہرگز قائل نہ تھے کہ مسلمان ان سارے حادثات کو چپ چاپ برداشت کر لیں۔ اقبال تحریک خلافت میں مضمر اسلامی اخوت کے عالمگیر جذبات کے مداح تھے۔ اگر ان کو اختلاف تھا تو اس کے طریقہ کار سے۔ دوسرے یہ کہ اپنے حقوق کے لئے دوسروں کے سامنے دست سوال دراز نہ کیا جائے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے قوت بازو پر بھروسہ کریں۔ کیونکہ خلافت یا بادشاہی ایسی چیز نہیں ہے جسے بطور بھیک حاصل کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک اس تحریک کا ایک مقصد یہ تھا کہ خلافت عثمانیہ کی ترکی میں بحالی اور یورپی طاقتوں سے اس کا تحفظ علامہ اقبال کو اس تحریک کے مقاصد سے ہمدردی تھی اور اس میں ان کی مغرب دشمنی کو بھی بڑا دخل تھا۔ چنانچہ جب وفد خلافت اپنے مطالبات کے سلسلے میں برطانیہ کے ارباب حل و عقد سے ملنے گیا۔ مقصد یہ تھا کہ کسی نہ کسی طرح یورپ اور برطانیہ کے ارباب حکومت کو مسلمانوں کے مذہبی جذبات اور سلطنت ترکان عثمان کی اہمیت و افادیت سے آگاہ کرائیں۔ اس وفد کی ظاہری ناکامی کے باوجود علامہ اقبال نے اس وفد کی جملہ مساعی کو قدر کی نظروں سے دیکھا۔ چنانچہ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں ان کی اس مساعی جمیلہ کو علامہ اقبال نے اس طرح خراج تحسین پیش کیا ہے۔

”مراجعت مع الخیر مبارک! آپ نے بڑا کام کیا ہے۔ جس کا صلہ

قوم کی طرف سے شکرگزاری کی صورت میں مل رہا ہے اور

در بار نبوی سے نہ معلوم کس صورت میں عطا ہوگا۔ وزرائے انگلستان

کا جواب وہی ہے جو ان حالات میں ہمیشہ دیا گیا ہے۔ تاہم مجھے

یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفر یورپ بڑے اہم نتائج پیدا کرے

گا۔“ ۴۱

قائدین خلافت نے ترکی کی خلافت عثمانیہ کی بحالی اور اس کی بازیافت کے لئے جو اقدام کئے تھے، اور جس طرح انھوں نے اپنی کوششوں کو جاری رکھا، علامہ اقبال اس کو بہ نظر استحسان دیکھتے تھے۔ ان کی نظم ”اسیری“ اسی کیفیت کی آئینہ دار ہے، جس کو انھوں نے علی برادران کی رہائی پر کہا تھا۔

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند      قطرہ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند  
مشکِ از فر چیز کیا ہے اک لہو کی بوند ہے      مشک بن جاتی ہے ہو کر نافہ آہو میں بند  
ہر کسی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر      کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند  
”شہپر زاغ و زغن در بند قید صید نیست“

ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہین کردہ اند“ ۴۲

اس طرح مذکورہ بیانات اور بعض دوسری تحریروں سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ہندو بیرونِ ہند مسلمانوں کو جن حالات و کوائف سے سابقہ پڑ رہا تھا۔ اور بالخصوص ترکی کو جن ابتلاؤں آزمائش کے دور سے گزرنا پڑ رہا تھا، علامہ اقبال اس پر سخت رنجیدہ خاطر تھے۔ علامہ اقبال روزِ اوّل سے ایک درد مند اور حساس دل لے کر آئے تھے۔ اس لئے اس عہد میں مسلمانوں کی زبوں حالی پر ملول ہونا، عالمی سطح پر مسلمانوں کی تذلیل و تحقیر سے ان کا دکھی ہونا فطری امر تھا۔ دریں صورت مسلمانوں کی معاشرتی و معاشی فلاح کے ساتھ ساتھ ان کے مذہبی تشخص، ان کے معاشی کردار اور تہذیبی حیثیت کے تحفظ کے لئے متفکر ہونا بھی ناگزیر تھا۔ چنانچہ وہ ترکوں کی جمہوری تحریک اور قومی جدوجہد سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ اگرچہ ان کے بعض غیر دانشمندانہ اقدام پر تنقید بھی کرتے ہیں۔

بقول عبدالمغنی:

”بہر حال، اقبال مغربی استعمار کے مقابلے میں ترکوں کو فتوحات کو سیاسی سطح پر عصر حاضر میں ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کے لئے بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اور نہیں چاہتے تھے کہ ترکوں کی راہ میں چند جذباتی امور رکاوٹ بن جائیں“ ۴۳ ہندوستان میں خلافت تحریک سے قبل ہی ۱۹۱۱ء میں علامہ اقبال اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں اپنی جذبات کا اظہار اس طرح کیا ہے۔

”ترکوں کی فتح کا مژدہ جانفزا پہنچا۔ مسرت ہوئی۔ مگر اس کا کیا علاج کہ دل کو پھر بھی اطمینان نہیں ہوتا۔ معلوم نہیں روح کیا چاہتی ہے اور آنکھوں کو کس نظارے کی ہوس ہے۔ میں ایک زبردست تمنا کا احساس اپنے دل میں کرتا ہوں، گو اس تمنا کا موضوع مجھے اچھی طرح سے معلوم نہیں“ ۴۴

مذکورہ خط سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ترکی کے مسلمان بھائیوں کے لئے علامہ اقبال کا دل عظمت و عزت اور عقیدت کے جذبات سے بھرا ہوا تھا۔ خود وہ ترکی کے سیاسی انتشار پر رنجیدہ خاطر تھے۔ جس نے ان کی فکری جہات کو نیارخ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کی بعض معرکتہ الآراء اور جذباتی نظمیں انھیں حالات کی زائیدہ ہیں۔ خصوصاً ”صقلیہ“ ”شکوہ“ ”جواب شکوہ“ ”خطاب بہ جوانان اسلام“ ”حضور رسالت مآب میں“ ”فاطمہ بنت عبداللہ“ اور ”محاصرہ ادرنہ“ جیسی منظومات اس سیاسی ابتلا و انتشار کی یادگار تخلیق ہیں۔ جب ۱۹۱۱ء میں اطالوی فوجوں نے طرابلس پر حملہ کیا تو ان کا دل سوز و گداز سے بھر گیا۔ ترکی نے اس جنگ میں جو بڑی حد تک کفر و اسلام کا معرکہ تھا، اپنے جذبہ جہاد بہترین نمونہ پیش کیا۔ علامہ اقبال طرابلس کے شہیدوں کو اپنی نہایت جذباتی و رقت آمیز نظم ”حضور رسالت مآب میں“ میں اس طرح نذرانہ عقیدت پیش کیا ہے۔

حضور دہر میں آسودگی نہیں ملتی      تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی  
ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں      وفا کی جس میں ہو وہ کلی نہیں ملتی  
مگر میں نذر کو ایک آگینہ لایا ہوں      جو چیز اس میں ہے جنت میں بھی نہیں ملتی  
جھلکتی ہے تری اُمت کی آبرو اس میں

طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں ۴۵

حق و باطل کی اس معرکہ آرائی میں عرب لڑکی فاطمہ بنت عبداللہ اس وقت جام شہادت نوش کیا جب وہ ترک فوجیوں کو پانی پلا رہی تھی۔ علامہ اقبال نے اس عرب لڑکی کو آبروئے اُمت سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس کی شہادت کو اسلام کے لئے بلکہ انسانیت کے لئے ایک تازہ وجود سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ



اقبال کو اس اہم واقعہ میں جو بات نظر آئی، وہ ہے عالمگیر اخوت کا مظاہرہ، جو ان کے نظام فکر سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

فاطمہ! تو آبروئے اُمت مرحوم ہے      ذرہ ذرہ تیری مشیتِ خاک کا معصوم ہے  
یہ سعادت حورِ صحرائی! تری قسمت میں تھی      غازیانِ دیں کی سقائی تری قسمت میں تھی  
یہ جہاد اللہ کے رستے میں بے تنگ و سپر      ہے جسارتِ آفریں شوقِ شہادت کس قدر  
یہ کلی بھی اس گلستانِ خزاں منظر میں تھی      ایسی چنگاری بھی یارب اپنی خاکستر میں تھی!

اپنے صحرا میں بہت آہو ابھی پوشیدہ ہیں  
بجلیاں بر سے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں ۴۶

(فاطمہ بنت عبد اللہ)

اس کے ایک سال بعد بلقان میں ترکوں کے خلاف بغاوت شروع ہو گئی۔ ادرنہ کے شہر میں ترک کمانڈر اپنے مٹھی بھر جانثاروں کے ساتھ قلعے میں محصور ہو گئے۔ اس واقعہ سے متاثر ہو کر علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم ”محاصرہ ادرنہ“ لکھی۔ جس میں انھوں نے اس نازک حالت میں ترک فوجوں اور ان کے منتظمین کی ایمانداری، اوالعزمی اور انصاف پسندی جیسی خوبیوں کی کھل کر تعریف کی ہے۔

یورپ میں جس گھڑی حق و باطل کی چھڑ گئی      حقِ نجر آزمائی پہ مجبور ہو گیا  
گردِ صلیب گردِ قمرِ حلقہ زن ہوئی      شکرتی حصارِ درنہ میں محصور ہو گیا  
مسلم سپاہیوں کے ذخیرے ہوئے تمام      روئے امید آنکھ سے مستور ہو گیا  
آخرا میرِ عسکرِ ترکی کے حکم سے      ”آئینِ جنگ“ شہر کا دستور ہو گیا

چھوٹی نہ تھی یہود و نصاریٰ کا مال فوج

مسلم خدا کے حکم سے مجبور ہو گیا ۴۷

ہندوستان اور مسلم ممالک کو جن حوادث سے سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ اور بالخصوص ترکیہ جس بحرانی دور سے گذر رہا تھا۔ علامہ اقبال جو ایک حساس اور درد مند دل رکھتے تھے، ان حالات سے متاثر ہوئے بغیر کیسے رہ سکتے تھے۔ چنانچہ ترکی میں تحریک آزادی اور قومی جدوجہد کے وہ بڑے حامی تھے اور مصطفیٰ

کمال کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی۔ چنانچہ ان کی مشہور و معروف نظمیں ”خطرہ“، جو ۱۹۲۱ء میں لکھی گئی، اور ”طلوع اسلام“ جو اس کے ایک سال بعد ۱۹۲۲ء میں تحریر کی گئی، ان کے اسی کیفیت کی آئینہ دار ہے۔

”خطرہ“ جو علامہ اقبال کی ابتدائی اردو نظموں میں ایک خاص اہمیت کی حامل ہے، جس کو علامہ اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسہ میں پڑھی تھی۔ اس نظم کا پس منظر وہ سیاسی اضطراب و خلفشار تھا، جو پہلی جنگ عظیم کے چھڑنے کا سبب بنا۔ اور جس کے عقب میں بہت سے غیر معمولی مظاہر سامنے آئے۔ اس نظم پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد حنیف شاہد لکھتے ہیں ”جس زمانے میں یہ نظم لکھی گئی، اس وقت تک غالباً اس اسلوب و انداز کی نظموں سے اردو ادب کا دامن یکسر خالی تھا۔ یہ نظم علامہ اقبال کے سابقہ نظموں سے بھی کسی حد تک مختلف تھی۔ اس نظم میں حضرت کے شاعرانہ تخیل اور بدیع اسلوب بیان کا جمال پوری تابانیوں کے ساتھ جلوہ گرہ ہے۔ اس میں آپ نے جنگ عظیم کے سلسلے میں فاتح اقوام کی دھاندلی، ابلیسانہ سیاست، سرمایہ داری کی عیاری و چالاکی، مزدور کی بیداری، عالم اسلام بالخصوص ترکانِ آل عثمان کی بے دست و پائی پر موثر اور بلیغ تبصرہ کیا ہے۔ اس میں نسلی قومیت اور امتیاز رنگ و خون پر بھرپور چوٹ کی ہے اور زندگی، سلطنت، سرمایہ و محنت کے بارے میں بڑے لطیف انداز میں اپنے نظریات کی نشاندہی کی ہے“ ۴۸ اس نظم کا آخری بند جو ”دنیاۓ اسلام“ کے عنوان سے ہے براہ راست اس واقعہ سے تعلق رکھتا ہے۔ جس میں علامہ اقبال نے خضر کی زبانی عالم اسلام کی حالت زار اور ترکوں کی بے بسی و مجبوری کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

کیا سناتا ہے مجھے ترک و عرب کی داستاں  
 مجھ سے کچھ پنہاں نہیں اسلامیوں کا سوز و ساز  
 لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیل  
 نشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز  
 ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہ لالہ رنگ  
 جو سراپا ناز تھے، ہیں آج مجبور نیاز  
 لے رہا ہے مے فروشانِ فرنگستان سے پارس  
 وہ مئے سرکش حرارت جس کی ہے مینا گداز  
 حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی  
 ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز  
 ہو گیا مانندِ آبِ ارزاں مسلمان کا لہو  
 مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز  
 گفتِ روی ”ہر بنائے کہنہ کا بآداں کنند“  
 می ندانی ”اوّل آں بنیاد را ویراں کنند“ ۴۹

آگے چل کر علامہ اقبال مسلمانوں کو اتحادِ اسلامی کا پیغام دیتے ہیں۔ اور ایک بار پھر اسلامی حکومت کے اولین دور کی آرزو کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ضروری ہے کہ ہمارے اندر وہ اوصافِ حمیدہ پیدا ہو جائیں جو ہمارے اسلاف کا خاصہ رہا ہے۔

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات  
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر  
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو  
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر  
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے  
نیل کے ساحل سے لے کر تابہ خاکِ کاشغر  
تا خلافت کی بنادینا میں ہو پھر استوار  
لاکھیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر ۵۰

”طلوع اسلام“ میں علامہ اقبال نے جنگِ عظیم کے نتیجے میں پیدا شدہ مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور عالم اسلام کی تباہی و بربادی کا ذکر کیا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ بتایا ہے کہ مغرب کا یہ طوفان ملتِ اسلامیہ کے لئے ایک فالِ نیک ہے۔ اسلوب احمد انصاری اس نظم پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”طلوع اسلام“ نے ہمیں کچھ جھلک اس نظم کا پس ترک اقوام کی وہ جاں فروشی ہے جو سنہ ۱۹۲۱ء میں ترکیہ کی آزادی کے لئے شروع ہوئی تھی۔ اور مصطفیٰ کمال جو اس تحریک کے روح رواں تھے، دراصل اس نظم کا درپردہ ہیرو ہے۔ اس ایشیائی جنگِ آزادی اور اس کے نتائج کے حصول کی نظر آتی ہے، جو عام طور پر سیاسی اور معاشی استبداد کے خلاف لڑی جا رہی تھی اور جس کا تعلق مسلمانوں سے بھی تھا۔ خاص طور پر ترکانِ احرار کی حریت پسندی اور ان کے سرفروشانہ جذبہٴ جہاد سے“ ۵۱ جنگِ عظیم کے خاتمے پر یورپین طاقتیں جس طرح ترکی سلطنت کو صفحہٴ ہستی سے حرفِ غلط کی طرح مٹانے پر تلی ہوئی تھیں اور ان کا مستقبل اور وجود تمام تر ان کے رحم و کرم پر منحصر تھا۔ لیکن ترک اقوام نے مصطفیٰ کمال کی قیادت میں جس طرح اپنے مادر وطن کی آزادی کی خاطر اٹھ کھڑے ہوئے، اور اپنی حمیت اور غیرت قومی کا جو ثبوت دیا، اس سے متاثر ہو کر علامہ اقبال نے ترکوں کے جذبہٴ جاں فروشی کو اس طرح خراج تحسین پیش کیا ہے۔

مسلمانا كو مسلمانا كر ديا طوفانِ مغرب نے  
تلاطم ٻائے دريا هي سے هے گوهر كي سيرا بي  
عطا مومن كو پھر درگاهِ حق سے هونے والا هے  
شکوہ تر کمان ذہنِ هندي نطقِ اعرابي

کتاب ملت بيضا كي پھر شيرازہ بندي هے  
يه شاخِ هاشمي کرنے كو هے پھر برگ و بر پيدا  
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم هے  
که خون صد هزار انجم سے هوتي هے سحر پيدا  
جهانبا ني سے هے دشوار تر کارِ جهاں بني  
جگر خوں هو تو چشمِ دل ميں هوتي هے نظر پيدا  
هزاروں سال نرگس اپنے بے نوري پہ روتي هے  
بڑي مشكل سے هوتا هے چمن ميں ديده ور پيدا

مٹايا قيصر و كسريٰ كے استبداد كو جس نے  
وہ کیا تھا زور حيدر فقر بوذرّ صدقِ سلما ني  
هوءے احرار ملت جادۂ پيا كس تجل سے  
تماشائي شگاف در سے هيں صديوں كے زنداني  
ثباتِ زندگي ايمانِ محكم سے هے دنيا ميں  
که الماني سے بهي پائنده تر نكلا هے توراني ۵۲

علامہ اقبال نے اس نظم كے آخر ميں جو پيش گوياں كئي تھيں، وہ بعد ميں حرف بہ حرف صحيح ثابت  
هويں۔ مسلم ممالك ميں انگريزوں كا اثر و رسوخ كم سے كم هوگيا تھا۔ اور وہ بڑي حد تك ان كے پنجہ

استبداد سے آزاد ہو چکے تھے۔ اور ان کے اندر زندگی کی ایک تازہ لہر دوڑادی تھی۔ تاہم علامہ اقبال نے مسلم ممالک بالخصوص ترکوں سے جا امیدیں وابستہ کیں تھیں، وہ پوری نہیں ہوئیں۔ اور ان ممالک میں اسلام کے احیاء کا جو خواب دیکھا تھا، شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ تاہم علامہ اقبال کو یہ یقین تھا کہ ایسے بازک موقع کوئی مردِ غیب اٹھے گا جو اسلام کی رگ و پے میں تازہ خون دوڑائے گا۔ وہ مردِ غیب مصطفیٰ کمال تھا۔ دراصل علامہ اقبال نے مصطفیٰ کمال کی کامیابی کو 'طلوع اسلام' سے تعبیر کیا ہے۔

بقول میاں محمد افضل

”مصطفیٰ کمال نے اپنی سوچ کے مطابق ترکی کے بیمار اور مضحل جسم میں نیا خون ڈالنے کی کوشش کی، اسے ایک جاندار اور عظیم قیادت کا سایہ فراہم کیا۔ اسے اتنا مضبوط کر دیا کہ وہ سلطنت عثمانیہ میں شامل مشرق و مغرب کے وسیع علاقوں کو بھول جائے۔ مصطفیٰ کمال نے ترکی کو یورپی اقوام کے برابر ترقی یافتہ اور مضبوط بنانے کے لئے مغربی تمدن کو ترک مسلمانوں کے لئے ایک نمونہ قرار دیا، ترکی ٹوپی کو ترک کر دیا گیا۔ ریاست کے لئے سیکولر آئین تیار کیا گیا، سیاست اور دین کو دو الگ الگ شعبوں میں بانٹنے کی کوشش کی گئی“ ۵۳

ظاہر ہے مصطفیٰ کمال نے ترکی کو مضبوط و مستحکم کرنے، اسے از سر نو زندگی بخشی اور اسے ترقی پسندانہ تصورات سے واقف کرانے کے لئے جو اقدام اٹھائے تھے، علامہ اقبال اسے بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں۔ تاہم اس کے غیر دانشمندانہ اقدام، ترکی کو ایک سیکولر ریاست کا درجہ دینے، دین کو سیاست سے الگ تھلگ رکھنے اور اسے مغربی تہذیب و تمدن سے ہم آہنگ کرنے کے لئے جو لائحہ عمل اختیار کیا تھا، اس کی مذمت کرتے ہیں۔ اور اپنے المساسی تصورات کے برعکس خیال کرتے ہیں۔

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط مرہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء میں مصطفیٰ کمال کے اس غیر دانشمندانہ اقدام کو اپنے تنقید کا نشانہ بنایا۔ لکھتے ہیں۔

ترکوں نے جو ”چرچ“ اور ”سٹیٹ“ میں امتیاز کر کے ان کو الگ

الگ کر دیا، اس کے نتائج بہت دور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ  
افتراق اقوام اسلامیہ کے لئے باعث برکت ہوگا یا شقاوت‘ ۵۴

علامہ اقبال اسلام میں سیاست اور مذہب کے دوئی کے قائل نہ تھے۔ وہ ان اعمال کو ایک ہی  
واحد حقیقت کے دور رخ جانتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلم ممالک میں نئے سیاسی و سماجی ماحول کے زیر  
اثر اگر اس طرح کا نظریہ رائج ہو جائے۔ اور ان ممالک میں دین کو سیاست سے علیحدہ کر دیا جائے تو عالم  
اسلام بھی اسی انحطاط کا شکار ہو جائے گا، جس کی زد میں مغربی تہذیب و تمدن آچکا ہے۔ علامہ اقبال  
انسانی قدروں اور انسانیت کے عالمگیر برادری کے جس تصور کے داعی ہیں۔ اس میں لادین سیاست کی  
کوئی گنجائش نہیں۔ بلکہ اس کی بنیاد اخلاق اور مذہب کے غلطوں پر قائم ہے۔ ان کے نزدیک کوئی بھی  
سیاست دین سے الگ اپنا کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی۔ اور اس کا انجام بالآخر تباہی کے علاوہ کچھ اور نہ  
ہوگا۔ اپنے اسی خیال کو ار مغان حجاز کی ایک رباعی ”ترک عثمانی“ میں پھر سے دہرایا ہے۔

بلک خویش عثمانی امیر است      دلش آگاہ و چشم او بصیر است

نہ پنداری کہ رست از بند افرنگ      ہنوز اندر طلسم او اسیر است ۵۵

اس کے علاوہ علامہ اقبال نے ”جاوید نامہ“ میں سعید حلیم پاشا کی زبانی، ترک اقوام کو مغربی  
ذہنیت قبول کرنے، مغربی تہذیب و تمدن کو اپنا شعار بنانے اور اس کی اندھی تقلید کرنے کی زبردست  
نذمت کی ہے۔ انھوں نے مسلمانوں بالخصوص ترک اقوام کو یہ پیغام دیا ہے کہ مغرب کی ظاہر معاشرتی و  
تمدنی زندگی کی تقلید سے کسی قوم کے قوائے عمل کی تجدید نہیں ہو سکتی۔ مشرق اور مغرب کی ذہنیت اور افتاد  
طبع میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر تم مغرب کی اندھی تقلید کرو گے تو اسلام سے برگشتہ ہو جاؤ گے۔  
اور کوئی بھی مسلمان دنیا میں اس وقت تک سرخرو اور سر بلند نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ شریعت اسلامیہ کی  
اتباع نہ کرے۔

مصطفیٰ کو ازتجددی سرود      گفت نقش کہنہ را باید زدود  
 سینہ اورادے دیگر نبود      در ضمیرش عالمے دیگر نبود  
 طرغیہا در نہاد کائنات      نیست از تقلید تقویم حیات  
 بندہ مومن ز آیات خداست      ہر جہاں اندر بر او چوں قباست

چوں کہن گرد جہانے در برش

می دہد قرآن جہانے دیگرش ۵۶

اس ظاہری تقلید پرستی سے علامہ اقبال نے یہ اندازہ لگالیا تھا کہ مصطفیٰ کمال باوجود اپنی ادالعی اور حوصلہ مندی کے اس رہبر کامل اوصاف و خصائل کے حامل نہیں ہیں جو مشرق کی روحانی و اخلاقی قیادت کا اہل ہو سکے۔ اور مشرق کو مغربی سامراج اور اس کی غلامانہ ذہنیت سے نجات دلا سکے۔

نہ مصطفیٰ، نہ رضا شاہ میں نمود اس کی

کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی ۵۷

تاہم علامہ اقبال نے ”پیام مشرق“ کی ایک مشہور و معروف نظم ”خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا“ میں مصطفیٰ کمال اور ترک اقوام نے ظاہری اور مادی اسباب و سامان کے بغیر جس طرح انگریزوں اور یونانیوں کا مقابلہ کیا تھا، ان کے اس جرأت بخش اور حوصلہ مندانہ اقدام کو زبردست خراج تحسین پیش کیا ہے۔ علامہ اقبال مصطفیٰ کمال کی نیت پر شبہ نہیں کرتے اگر ان کو اختلاف تھا تو اس کے طریقہ کار سے

تاہم علامہ اقبال پر بہت جلد یہ حقیقت آشکارا ہو گئی تھی کہ ترکی میں مصطفیٰ کمال کی کوششوں سے سیکولرزم، الحاد اور مغرب زدگی کی جو فضا قائم ہو گئی ہے، وہ جذبہ وطن پرستی کا نتیجہ ہے۔ اور یہ بالکل وقتی چیز ہے۔ اس سے اسلام کی مضبوط بنیادوں کو کوئی گزند نہیں پہنچ سکتی۔ اپنے اس احساس کا اظہار مسعود عالم ندوی کے نام ایک خط محررہ ۲۵ فروری ۱۹۳۶ء میں کرتے ہیں۔

ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ ان کے ایک خدا پرست

جرنیل کے الفاظ ہیں۔ ”یہ الحاد کی ہوا آئی ہے کچھ دن بعد نکل

جائیگی“۔ جو کچھ ہوا جذبہ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا۔ پر



اگر ارباب جو عراق، افغانستان ایران اور ترکی کے معاہدہ کی تجویز ہو رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں نے توران پرستی کو بحیثیت ایک پالیسی کے ترک کر دیا ہے۔ ’کافر نہ تو انی شدا چار مسلمان شو‘ حالات اس قسم کے ہیں کہ ترک اسلام کو چھوڑ کر کبی من حیث التوم سرسبز نہیں ہو سکتے۔ باقی یہ بات صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں۔ لیکن کیا عجب کہ آئندہ دس سال میں افرنگ زدگی کے سرچشمے یہ کا خاتمہ ہو جائے۔ ۵۸

اس طرح مذکورہ بالا مباحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال خلافت تحریک سے کچھ اصول اختلاف رکھنے کے باوجود، نہ صرف اس میں فعال حصہ لیا، بلکہ اس سے گہری دلچسپی کا اظہار بھی کیا۔ اس تحریک نے تو براہ راست ان کی فکر کو متاثر نہیں کیا۔ تاہم اس کے پس پشت جو عالمگیر اخوت کے جذبات کام کر رہے تھے، اس کے مداح میں۔ علامہ اقبال بنیادی طور پر عظمت انسان کے شاعر ہیں۔ ان کی فکر کا سرچشمہ قرآن و احادیث و تعلیمات اسلام ہے۔ وہ شریعت محمدی کو مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لئے ناگزیر سمجھتے تھے۔ اور مسلم ممالک میں مذہب کو ایک فعال عنصر کے طور پر زندہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے فکروں میں ایشائی اقوام کے حالات، ان کے سیاسی مسائل اور ان ممالک میں جاری افکار و تحریکات کی صدائے بازگشت صاف طور پر سنائی دیتی ہے۔ جس نے ان کے فکروں کو مزاج و منہاج عطا کرنے اور اسے ایک نئی جہت سے آشنا کرنے میں اہم اور بنیادی رول ادا کیا۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل لکھتے ہیں:

”اقبال کی فکر میں دنیائے اسلام کے تقریباً تمام افکار اور تحریکات کی بازگشت محسوس ہوتی ہے۔ اقبال نے ایک تو جدید دنیائے اسلام کو پیش آنے والے مسائل پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے۔ یا جو تحریکیں جدید دنیائے اسلام میں اصلاحی و تعمیری مقاصد کے تحت رونما ہوئیں، ان کے تائید و تحسین کی ہے یا ایسی شخصیات جن کے افکار

دنیاۓ اسلام کو متاثر کرنے کا سبب بنے، اقبال کی فکر کو کسی نہ کسی طور پر متاثر کرتی نظر آتی ہے۔ بہت بڑے بڑے مسائل افکار اور تحریکات کے علاوہ خود اقبال کے اپنے عہد میں بعض ایسی شخصیات، ان کے افکار اور ان کی تحریکیں پیدا ہوئیں، جن کی اقبال نے یا تو تائید و تحسین کی یا ان میں دلچسپی لی۔ ایسی شخصیات اور تحریکات کا مقصد چونکہ مجموعی طور پر احیائے اسلام رہا ہے، اس لئے اقبال نے احیائے اسلام، مسلمانوں کی فلاح و بہبود، ترقی و بیداری کا ذکر کرتے ہوئے اور اپنی خواہشات کا اظہار کرتے ہوئے ان شخصیات و تحریکات کی تعریف و تحسین کی ۵۹

## حوالہ جات

- ۱ نیا ہندوستان رجنی پام دت قومی دارالاشاعت، بمبئی ب ت، ص ۴۱۲
- ۲ مسلمانوں کی جدوجہد آزادی ڈاکٹر معین الدین عقیل مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۸۱
- ۳ سید جمال الدین افغانی اور ڈاکٹر معین الدین عقیل 'صحیفہ' (لاہور) اقبال نمبر حصہ اول جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء، ص ۲۰۱
- ۴ مسلمانوں کی جدوجہد آزادی ڈاکٹر معین الدین عقیل مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۸۲
- ۵ سیاسیات اقبال ڈاکٹر وحید قریشی اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۱
- ۶ اقبال کا سیاسی کارنامہ محمد احمد خاں اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۷۳
- ۷ اقبال اور عالمی سیاسیات میاں محمد فضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۷۷
- ۸ تحریک خلافت قاضی عدیل عباسی قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۷ء، ص ۶۷-۶۸
- ۹ مسئلہ خلافت ابوالکلام آزاد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۷ء، ص ۳۳۵
- ۱۰ مسئلہ خلافت ابوالکلام آزاد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۷ء، ص ۳۳۵
- ۱۱ تلاش ہند (اردو ترجمہ) جواہر لال نہرو مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی، ۱۹۴۶ء، ص ۱۲۱
- ۱۲ تاریخ کانگریس (اردو ترجمہ) ڈاکٹر پتا بھی سیتا رامیا نیشنل انڈسٹری بک ڈپو، لاہور، ۱۹۳۰ء، ص ۳۰۲
- ۱۳ انڈیا نوس فریڈم ابوالکلام آزاد دہلی، ۱۹۵۹ء، ص ۱۰
- ۱۴ تحریک خلافت قاضی عدیل عباسی قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۷ء، ص ۱۷
- ۱۵ تاریخ تحریک آزادی ہند جلد تارا چند (مترجم) عدیل قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، ص ۶۰۳-۶۰۴
- ۱۶ تحریک خلافت قاضی عدیل عباسی قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۷ء، ص ۲۷
- ۱۷ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۸۸
- ۱۸ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۸۸
- ۱۹ اقبال اور عالمی سیاسیات میاں محمد فضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۱۰۳

- ۲۰ اقبال اور عالمی سیاسیات میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۸۸
- ۲۱ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۸۸
- ۲۲ مطالعہ اقبال کے چند پہلو اسلوب احمد انصاری کاروانِ ادب، ملتان، ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۴
- ۲۳ اقبال اور مسئلہ خلافت ڈاکٹر معین الدین عقیل منتخب مقالات ”اقبال ریویو“ لاہور، مارچ ۱۹۸۳ء، ص ۲۹۹
- ۲۴ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۲۳۵
- ۲۵ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۴
- ۲۶ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۵
- ۲۷ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۶
- ۲۸ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۶
- ۲۹ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۶-۱۲۷
- ۳۰ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۱-۱۳۲
- ۳۱ مقالاتِ اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۳۶
- ۳۲ سیاسیاتِ اقبال ڈاکٹر وحید قریشی اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۳ء، ص ۱۶
- ۳۳ علامہ اقبال کی سیاسی زندگی محمد سلیم سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۱ء، ص ۱۱
- ۳۴ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال شیخ غلام اینڈ سنز (پرائیوٹ) لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۶۴۶
- ۳۵ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۶
- ۳۶ روزگارِ فقیر جلد دوم سید وحید الدین فقیر کراچی، ۱۹۶۴ء، ص ۱۸۰
- ۳۷ اقبال کے حضور میں مرتبہ: نذیر نیازی کراچی، ۱۹۷۱ء، ص ۲۲۴
- ۳۸ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۶۹۶
- ۳۹ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۶۴
- ۴۰ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجو کیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۶۶-۳۶۷
- ۴۱ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۲۰۷

- ۴۲ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۶۶
- ۴۳ اقبال کا نظریہ خودی عبدالمغنی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۳۸۳
- ۴۴ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد اول مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۲۳۲
- ۴۵ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۲۹۳
- ۴۶ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۱۷
- ۴۷ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۲۱-۳۲۲
- ۴۸ مفکر پاکستان محمد حنیف شاہد سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۷ء، ص ۲۲۲
- ۴۹ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۷۷
- ۵۰ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۷۸
- ۵۱ مطالعہ اقبال کے چند پہلو اسلوب احمد انصاری کاروان ادب ملتان، ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۹
- ۵۲ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴
- ۵۳ اقبال اور عالمی سیاسیات میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۱۱۴
- ۵۴ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد دوم مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۶۰۰
- ۵۵ ارمغانِ حجاز (فارسی) علامہ محمد اقبال اردو اکیڈمی، لاہور، ۱۹۳۸ء، ص ۱۲۸
- ۵۶ جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۵۴۹
- ۵۷ کلیاتِ اقبال (ضربِ کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۶۷
- ۵۸ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۲۹۰
- چہارم
- ۵۹ ”اقبال ۸۵“ مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۱۸۱

# باب پنجم

انقلاب روس اور علامہ اقبال

## انقلاب روس اور علامہ اقبال

علامہ اقبال ایک انقلابی شاعر ہیں۔ ہر چند کہ ان کے نظام فکر و فن میں فلسفہ خودی، بے خودی، مرد مومن، تصور عشق اور تصور حیات کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ یہ خصوصیات اپنی جگہ، لیکن اس کے علاوہ اور بھی بہت سی صفات ہیں جو اقبال کے فکر و فن پر صادق آتی ہیں۔ وہ خودی کا پیام بر بھی ہے، اور مبلغ ارتقاء بھی اور عشق کا رمز شناس بھی۔ لیکن ان کی تمام شاعری اور افکار و خیالات میں جو چیز اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے، وہ اس کا انقلابی پہلو ہے۔ اردو ادب میں ان کی حیثیت ایک فلسفی، مفکر اور انقلابی شاعر کی ہے۔ ان کی شاعری اور نثری نگارشات کے بیشتر حصے میں انقلاب کی آرزو کو اچھی طرح محسوس کیا جاسکتا ہے۔ وہ صرف ملت اسلامیہ میں ہی انقلاب کے آرزو مند نہیں، بلکہ تمام دنیا اور اس کی زندگی کے ہر شعبے میں انقلاب دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں کہیں بھی تبدیلی کے آثار نظر آئے۔ دنیا کے کسی بھی حصے میں انقلابی تحریکیں اٹھیں، اقبال نے اس کا بڑھ کر خیر مقدم کیا۔ منفی پہلوؤں کو درکنار کرتے ہوئے اس کے مثبت پہلوؤں پر زیادہ نظر رکھی۔ معاشرے کے ظلم و ستم سے انسان کو نجات دلانے کے لئے ہر اس انقلاب کا خیر مقدم کیا جو انسانیت کی فلاح کے لئے تھا۔ لو تھر کی اصلاحی تحریک ہو یا انقلاب فرانس کی جمہورت، مساوات اور اخوت کا نعرہ۔ مسولینی کی احیائے اطالیہ کی انقلابی کوشش ہو یا روس کا اشتراکی انقلاب۔ ان سب کی صدائے بازگشت ان کے کلام میں سنائی دیتی ہے۔

اردو ادب میں ”انقلاب“ کا لفظ سب سے پہلے علامہ اقبال نے سیاسی و سماجی تبدیلیوں کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا۔ لفظ ”انقلاب“ اپنے اندر ایک وسیع مفہوم رکھتا ہے، جسے مقدس عوامی تحریک اور بدعنوان حکومت میں تغیر و تبدل کا قابل جو اصل تصور کیا جاتا ہے۔ لیکن اقبال کا نظریہ انقلاب اس سے قطعی مختلف ہے۔ ان کے نزدیک اصل اور دائمی انقلاب وہ ہوتا ہے جو کسی قوم کے ضمیر میں پیدا ہوا اور جو انسان کے اندر ہیجان اور اضطراب پیدا کرے۔ انقلاب جس جذبے سے جنم لیتا ہے، اقبال اسے عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو نہ صرف زندگی کے جمود کو توڑے، بلکہ انسان کی فطرت میں بنیادی تبدیلی پیدا کرے۔ ورنہ اگر کوئی طالع سیاست داں یا قائد کسی ملک میں ظاہری سطح پر انقلاب لانے کی کوشش کرتا

ہے، خواہ اس کا نصب العین بہ ظاہر کیسا ہی عمدہ کیوں نہ ہو، اس انقلاب سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے برعکس جوابی اور خونی انقلاب کا خطرہ لاحق رہتا ہے۔  
خليفة عبدالحکيم لکھتے ہیں:

”اقبال کے لئے ہر وہ تحریک خوش آئند تھی، جو زندگی کے جمود کو توڑے۔ لیکن اس کی طبیعت ایسے ہمہ گیر انقلاب کی آرزو مند تھی جو صرف سیاست و معاشرت میں ہی نہیں بلکہ انسان کی فطرت میں کوئی نمایاں تبدیلی پیدا کرے۔“<sup>۱</sup>

اپنے فارسی مجموعہ کلام ”پیام مشرق“ کے دیباچے میں علامہ اقبال نے اپنے نظریہ انقلاب کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔

”حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس واسطے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے۔ اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لئے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔“<sup>۲</sup>

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کس قسم کے انقلاب کی تمنا رکھتے ہیں۔ اس کے لئے صرف اتنا ہی بتا دینا کافی ہے کہ وہ طبعاً انقلاب پسند مفکر تھے۔ وہ ہر اس انقلاب کے آرزو مند تھے جو انسان کی زندگی کے ہر شعبہ میں نمایاں تبدیلی پیدا کرے۔ اور اس کی کوکھ سے ایک نئے آدم اور ایک نئی دنیا کی تعمیر ہو۔ آگے چل کر انھوں نے اسی مضمون میں اپنے خیالات کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے۔

مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد



آنکھ کھولی ہے۔ مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہئے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب پیدا نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار ہی نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو ۳

علامہ اقبال کے نزدیک انقلاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے اس کا وجود انسان کے ضمیر میں پیدا ہو۔ تب کہیں جا کر خارجی دنیا میں انقلاب برپا ہو سکتا ہے۔ جب تک کوئی قوم اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں تبدیلی اور انقلاب پیدا نہ کرے اللہ تعالیٰ بھی اس قوم کی ظاہری حالت میں کوئی تبدیلی اور انقلاب پیدا نہیں کرتا۔

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم

کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب ۴

علامہ اقبال کو موجودہ دنیا کی کوئی حیثیت، کوئی شوکت، کوئی حکمت اور کوئی حکومت اطمینان بخش دکھائی نہیں دیتی۔ وہ مشرق و مغرب دونوں سے بیزار ہیں۔ اسے دونوں طرف انتہا پسندی معلوم ہوتی ہے۔ نہ ایشیا میں زندگی کی حرارت نظر آتی ہے اور نہ ہی یورپ میں زندگی کا سوز و ساز نظر آتا ہے۔ یہ نیا جہاں سنگ و خشت کا نہیں، بلکہ افکار و خیالات کا ہے۔ انسانی فلاح و بہبود نہ اشتراکی نظام میں موجود ہے نہ سرمایہ دارانہ نظام میں۔ بلکہ حقیقی انقلاب اسلام ہے جس میں مشرقی و مغرب دونوں کے لئے فلاح کا سامان موجود ہے۔

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و سازِ حیات

خودی کی موت ہے یہ، اور وہ ضمیر کی موت

دلوں میں ولولہٗ انقلاب ہے پیدا

قریب آگئی شاید جہاں پیر کی موت ۵

علامہ اقبال کے نزدیک قوموں کی زندگی کی بقا انقلاب میں پوشیدہ ہے اور جہاں کشمکش انقلاب

پیدا نہیں ہوتا وہاں موت ہوتی ہے۔

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی  
روح اُم کی حیات کشمکش انقلاب کے  
صرف شخصی یا سیاسی نظام میں تبدیلی سے انقلاب نہیں لایا جاسکتا۔ اقبال کے نزدیک انقلاب کا  
مطلب فکر و عمل میں نئی تبدیلی سے ہے۔

ندرت فکر و عمل کیاشتے ہے، ذوق انقلاب

ندرت فکر و عمل کیاشتے ہے، ملت کا شباب ۸

دنیا میں انقلاب انسان کی خودی پر موقوف ہے۔ اگر انسان کی خودی بیدار ہو جائے تو ممکن نہیں  
کہ دنیا میں انقلاب پیدا نہ ہو

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا

عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بدل جائے ۹

اسی طرح ”زبور عجم“ کی ایک نظم ”خواجہ و مزدور“ جس کا بنیادی موضوع ہی انقلاب ہے۔ یہ نظم  
شروع سے آخر تک زبردست انقلابی آہنگ رکھتی ہے۔

من درون شیشہ ہائے عصر حاضر دیدہ ام آچنناں زہرے کہ ازوے مار ہادر پیچ و تاب

انقلاب!

انقلاب اے انقلاب ۱۰

ان معروضات سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ علامہ اقبال ان مفکرین میں سے ہیں جن کے  
نزدیک انقلاب کی زبردست اہمیت ہے۔ وہ قدامت پسند نہ تھے۔ عہد کہن پر اڑے رہنے کی روش کو پسند  
نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک انقلاب اور تبدیلی ایک قوم کو تازہ زندگی کے لئے ضروری ہے جو اس  
کے اندر زندگی کی نئی وسعتیں اور جدید قوتیں پیدا کرے۔ اس کے کلام کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ  
ان کی فکر انقلابی پہلو سے لبریز ہے۔ میاں محمد افضل نے علامہ اقبال کے فکر و فن میں اس انقلابی پہلو کو اس  
طرح بیان کیا ہے۔

اقبال کے کلام سے اندازہ ہوگا کہ وہ ایسے مفکرین اور سیاسی شخصیتوں کی تعریف کرتے ہیں، جن کا نام انقلاب یا انقلابی افکار سے وابستہ ہے۔ وہ حضرت امام حسینؑ، نپولین بونا پارٹ، لینن، مسولینی، کارل مارکس، بائرن، رضا شاہ پہلوی، کمال مصطفیٰ اور دیگر انقلابی اور متحرک شخصیتوں کے نام بڑی عزت لیتا ہے اور اکثر مقامات پر ان کے انقلابی جذبے کی تعریف کرتا ہے۔ حضرت محمد صلعم سے اقبال کی بے پناہ محبت اور عشق کا ایک سبب بھی آپ کی شخصیت کا وہ انقلابی پہلو ہے جس نے دنیا کے کہنے اور فرسودہ نظام کو بالکل بدل کر رکھ دیا تھا ۱۱

دنیا کی سیاسی انقلابات کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ تاہم سیاسی تاریخ میں انقلاب کے اچھے اور برے پہلوؤں سے بحث انقلاب فرانس (۱۷۹۹) سے شروع ہوتی ہے۔ تاریخ عالم میں دو انقلابات اہم شمار کئے جاتے ہیں۔ ایک انقلاب فرانس جو اٹھارہویں صدی کے اواخر میں برپا ہوا۔ جب کہ دوسرا انقلاب روس (۱۹۱۷) ہے جو انیسویں صدی کے اوائل میں وقوع پذیر ہوا۔ ان دونوں انقلابات نے تاریخ کا رخ موڑ دیا اور اس کے نتیجے میں ایک نئے سیاسی نظام کی داغ بیل پڑی۔ اول الذکر انقلاب برپا ہونے سے نہ صرف فرانس میں مطلق العنانیت اور شخصی اور بدعنوان حکومت کا خاتمہ ہو گیا، بلکہ تمام یورپ میں آزادی، اخوت اور مساوات کا دور دورہ بھی بڑی حد تک قائم ہو گیا۔ جبکہ موخر الذکر انقلاب زار روس کی جاہلانہ و استبدانہ پالیسی کے رد عمل کے طور پر ظہور میں آیا، جس کے نتیجے میں اشتراکی نظام حکومت کی بنیاد پڑی۔

روس کا اشتراکی انقلاب اشتراکیوں کی جدوجہد کا نتیجہ تھا۔ اور اشتراکی نظریہ کی بنیاد کارل مارکس کے فلسفہ جدلیات پر قائم ہے جس کا لب لباب یہ ہے ”شخصی ملکیت کا دستور قطعی طور پر مٹا دیا جائے اور زر، زمین بجائے ذاتی ملکیت ہونے جو دستوری زمانہ رائج ہے، پنچایت ملکیت قرار دی جائیں۔ تمام زر، زمین اور ذرائع پیداوار خواہ زراعت میں خواہ صنعت و حرفت میں پنچایت ملکیت

قراردی جائیں۔ جن میں ہر شخص یعنی ہر مرد و زن کو برابر حصہ ملے۔ کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل نہ ہو۔ ہر شخص آرام سے زندگی بسر کرے۔ لیکن کسی کو ذاتی طور سے جائیداد یا ملکیت حاصل کرنے، دولت اکٹھا کرنے اور پس ماندگان کے لئے چھوڑ جانے کا موقع نہ دیا جائے۔ شوشلزم کے حامیوں کا خیال ہے کہ تمام زر، زمین، کارخانے، فیکٹریاں، کانیں، جنگل، ریلوے، اور وہ تمام ذرائع جن سے دولت پیدا ہوتی ہے حکومت کی ملکیت اور اس کے قبضہ و اختیار میں ہونی چاہئے اور حکومت پر قبضہ جمہور عام کا ہونا چاہئے۔ حکومت تمام انتظام کی ذمہ دار ہو اور تمام منافع جمہور میں برابر سے تقسیم کر دیا جائے۔ اس طرح سے غریب و امیر کی تفریق مٹ جائے گی۔“ ۱۲

یوں تو کارل مارکس سے قبل بھی شوشلزم کے خیالات وقتاً فوقتاً لوگوں کے دماغ میں موجزن رہے ہیں۔ اور بعض مفکرین نے بھی دنیا کے دبے کچلے انسانوں کو جاگیرداروں اور زمینداروں کے جور و استبداد اور ہنچہ آہنی سے نجات دلانے کے لئے لائحہ عمل مرتب کئے تھے۔ لیکن شوشلزم کے آئین اور اصول کو باقاعدہ فلسفہ کی صورت میں ترتیب دینے کا سہرا کارل مارکس کے ہی سر جاتا ہے۔ اس کا صرف یہی امتیاز نہیں ہے کہ اس نے اسے ایک باقاعدہ فلسفہ کی شکل دی، بلکہ شوشلزم کو نظری مباحث کے دائرہ سے باہر نکال کر اسے ایک باقاعدہ ضابطہ حیات اور نظام کی شکل دے کر اسے ایک ہمہ گیر تحریک کی صورت عطا کی۔ جسے بعد میں اس کے پیروکار انگلو، لینن اور بعض دیگر اہل فکر نے اس کی تعمیر مضبوط کرنے کے لئے دنیا کے سامنے عملاً ایک زندہ حقیقت بنادیا۔

مارکس کا عقیدہ تھا کہ انسانی سماج اور معاشرے کی نشوونما میں زیادہ تر ایک ہی جذبہ کارفرما ہے۔ یعنی ضروریاتِ زندگی کس طرح پوری کی جائے۔ اور کسبِ معاش کے ذرائع کا تحفظ کیونکر ہو سکتا ہے۔ اس کے مطابق آئین، حکومت، طرز معاشرت، فلسفہ، مذہب غرض کہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں اقتصادی ضروریات ہی اولین ترجیح رکھتی ہے۔ مارکس اپنے فلسفہ کی دلیل کے لئے انقلابِ فرانس کو بہ طور مثال پیش کرتا ہے کہ فرانس کے ہنگامہ انقلاب میں جمہوریت، آزادی اور اخوت و مساوات کے جو نعرے بلند کئے گئے اور جس کے لئے مذہب کو ہدف تنقید بنایا گیا۔ ان سب کے پس پشت یہی جذبہ کارفرما تھا کہ کسی طرح تمام دولت و ثروت اور اقتدار و اختیار جاگیرداروں اور روساء کے ہاتھوں سے نکل کر متوسط طبقے

کے ہاتھ آجائے۔ مارکس اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ زمانہ کی رفتار و ترقی میں آئندہ ایک ایسا دور آئے گا جب تمام دنیا کی دولت و ثروت اور اقتدار و اختیار متوسط طبقوں کے ہاتھ سے نکل کر کارگروں، مزدوروں اور کسانوں کے ہاتھوں میں منتقل ہو جائیگی۔ اس طرح تمام دنیا کے معاشرے میں اخوت و مساوات کا بول بالا ہو جائے گا۔ امر و غریب کی تفریق مٹ جائے گی اور آزادی اور جمہوریت کا دور صحیح معنوں میں قائم ہوگا۔

یورپی مفکرین اور حکماء کی کوششوں سے مغرب میں جو جمہوری حکومتیں قائم ہوئیں ان پر عوام کو دھوکہ دے کر سرمایہ دار قابض ہو گئے۔ پہلی حکومت میں اقتدار سلاطین اور جاگیرداروں کے ہاتھ میں تھا۔ اب سرمایہ دار حکومت میں پس پردہ دخیل ہو گئے۔ اور کوئی ایسا قانون وضع نہیں ہو سکتا تھا جن سے ان کے مفاد پر ضرب پڑے۔ ایسی حالت میں سوائے اس کے اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ انقلاب لایا جائے تاکہ عوام کو جاگیرداروں اور زمینداروں کے ظلم و ستم سے نجات دلایا جاسکے۔

یوں تو شوسلسٹ اور کمیونسٹ اپنے نظریہ کو عام کرنے میں معروف تھے۔ لیکن ابتداء میں انھیں کہیں کامیابی نہیں ملی۔ ان کو پہلی زبردست کامیابی روس میں ملی۔ جہاں عوام نے لینن کی قیادت میں زار روس کی حکومت پر قبضہ کر کے اپنے پروگرام کو عملدرآمد کرنا شروع کر دیا۔

لینن کی قیادت میں روس میں جو ہنگامہ برپا ہوا وہ صرف آئینی و دستوری حکومت قائم کرنے کی غرض سے نہ تھا۔ بلکہ اس کے پیچھے متعدد اسباب تھے جس نے اس انقلاب کے لئے راہ ہموار کی۔ اگر بیسویں صدی کے اواخر میں روس میں کسانوں اور مزدوروں کی حالت زار، حکومت کی طرف سے ان کی عدم توجہی اور حکومت کی طرف سے ان پر ہو رہے بے جا ظلم و ستم کا جائزہ لیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع میں ہی حکومت روس کی رعیت نہ صرف حکومت کی طرف سے دل برداشتہ تھی، بلکہ اندر ہی اندر ان کے دلوں میں حکومت کے خلاف نفرت کا لاوا بھی ابلتا رہا جس کا نتیجہ ایک نہ ایک دن انقلاب کی صورت میں ظاہر ہونا تھا۔ اس کے علاوہ عوام نے ۱۹۰۵ء کے ہنگامہ انقلاب سے جو توقعات وابستہ کیں تھیں، پوری نہ ہوئیں۔ عوام نے اپنی طرف سے جدوجہد اور کوششوں میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی تھیں۔ لیکن آئینی و دستوری حکومت قائم کرنے میں انھیں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اب بھی ملک میں

پریس اور عدالتیں آزاد نہ تھیں اور عوام کی اکثریت سیاسی حقوق سے محروم رہی۔ زار کی مطلق العنانیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ تاہم انقلاب نے صورت حال کو کچھ حد تک ضرور بدل دیا تھا۔ اور زندگی کے بعض شعبوں پر اس کا اثر بھی پیدا ہو گیا تھا۔ پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں روس میں تباہ کن اثرات اور معاشی بحران نے اشتراکی انقلاب اور خانہ جنگی کے لئے مزید راہ ہموار کر دی۔ اس نے غریب اور متوسط طبقے کی سیاسی فہم و ادراک کو تیز کر دیا۔ جس سے ان کے اندر ایک ذمہ دارانہ حکومت قائم کرنے کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ اس زمانے میں اشتراکیوں کی دو پارٹیاں نمودار ہوئیں ایک میشلوک اور دوسری بالشیوک۔ ان دونوں پارٹیوں کے تخیل میں قدرے فرق نہ تھا، لیکن طریقہ کار میں اختلاف تھا۔ اول الذکر صرف آئینی جدوجہد پر اکتفاء کرتی تھی جبکہ موخرا الذکر جارحانہ اور انقلاب کا روائی کو کامیابی کی کلید خیال کرتی تھی۔ پہلی جنگ عظیم کے شروع ہونے کے کچھ ہی عرصے بعد میدان جنگ میں روسی افواج کو زبردست شکستیں ہونے لگیں جس سے عوام میں اقتصادی بے چینی پھیلنا شروع ہو گئی۔ عوام بھوک، پیاس کی شدت اور اقتصادی مسائل سے پریشان ہو کر ملک کے نظام حکومت کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ بالشیوک پارٹی نے ان کی سیاسی بے چینی سے فائدہ اٹھا کر غیر مطمئن طبقوں میں تنظیم پیدا کر دی۔ اس طرح وقت گزرنے کے ساتھ سیاسی بے چینی میں اضافہ ہونے لگا۔ ملک میں عام ہڑتالیں بلوے اور کشت و خون کی وارداتیں عام ہو گئیں۔ حکومت نے ان مزدوروں اور کسانوں کی جارحانہ کاروائیوں کو کچلنے اور ان کی تحریک کو دبانے کی کوئی کسر اٹھانہ رکھی تھی۔ بلکہ یہ زمین دوز طریقے سے ترقی کرتی رہی۔ آخر فروری ۱۹۱۷ء میں اس انقلاب نے پہلا قدم اٹھایا اور زار روس کو سرنگوں کرنے کے بعد زمام حکومت متوسط طبقے کے ہاتھ میں دے دی۔ اس ہنگامہ خیز دور کے بعد مارچ سے ستمبر تک انقلاب نے دوسری منزل سر کرنے کے لئے رنج سفر باندھا۔ اسی دوران لینن جبرمنی سے واپس آیا اور اشتراکی انقلاب کی قیادت سنبھال لی۔ بالآخر اس کی قیادت میں روس میں وہ عظیم انقلاب برپا ہوا جس نے نتیجے میں روس میں اشتراکی حکومت قائم ہوئی اور روس کی زمام حکومت مزدور طبقے کے ہاتھ میں آ گئی۔ میاں محمد افضل اس انقلاب کی تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

۱۹۱۷ء میں روس میں حکومت کی تبدیلی محض ایک عام سیاسی واقعہ نہ

تھایہ بہت بڑا انقلاب تھا، اشتراکی انقلاب جس نے دنیا کی تاریخ کا

رخ موڑ دیا۔ ۱۳

جہاں تک اس انقلاب کا تعلق ہے لیسن کی قیادت اور کارکردگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ یہ ایک معاشرتی انقلاب تھا جس میں مزدوروں اور کسانوں کی کوششوں کو عمل دخل حاصل تھا۔ تاریخ انقلاب کی یہ ایک بنیادی حقیقت ہے کہ معاشرتی انقلاب مزدوروں اور کسانوں کا رہین منت ہوتا ہے۔ اگر کسی ملک میں یہ طبقے بیدار نہ ہوں، اس سے سیاسی انقلاب شاید ہو جائے، لیکن معاشرتی اور تمدنی انقلاب ممکن نہیں۔ ان دونوں طبقوں کی مدد کے بغیر اشخاص اور پارٹی میں تبدیلی کرنا شاید ممکن ہو، لیکن معاشرے کے بنیادی تخیلات اور ادارے مثلاً ملکیت، انفرادی طریقہ کار، پیداوار، مذہبی تصورات اور ازدواجی زندگی کے تخیلات کو بدلانا نہیں جاسکتا۔ روس کے انقلاب سے واضح ہوتا ہے کہ ان دونوں طبقوں کی انقلابی اہلیت اور امکانات نے اس عظیم انقلاب کے لئے راہ ہموار کی۔

اس انقلاب نے آزادی، جمہوریت اور اخوت و مساوات کے نظریہ کو جس طرح ایک زندہ اور پُر حرکت فلسفہ کے طور پر پیش کیا، اس کی نظیر تاریخ عالم میں مشکل سے ملے گی۔ شخصی حکومت کے خلاف علم بغاوت اور آئینی و دستوری حکومت کی بنیاد انقلاب فرانس سے پڑی۔ اس عالمگیر انقلاب نے نہ صرف شخصی حکومت کی بنیادوں کو اکھاڑ پھینکا، بلکہ جمہوریت کا چلن کم و بیش تمام مغربی دنیا کو سکھایا۔ جاگیرداروں، زمینداروں اور رؤساء کے اختیار کو خاک میں ملا دیا۔ اور قانون کی نگاہ میں ہر گروہ اور جماعت کی مرتبہ مساوی قرار دیا گیا۔ اکثریت کو معاملات حکومت میں مطلق فیصلہ کا اختیار حاصل ہوا۔ اور ہر فرد کو اپنی قابلیت اور حیثیت کے مطابق حکومت میں دخل دینے اور اقتدار حاصل کرنے کا موقع دیا گیا۔ اور یہ امید کی گئی کہ جیسے جیسے ملک میں تعلیم عام ہوتی جائے گی اور سائنس کو فروغ حاصل ہوگا۔ چنانچہ اس نئے دور میں آزادی اور اخوت و مساوات کا سبق بھی عام ہو جائے گا۔ انقلاب فرانس نے تو شخصی حکومت اور جاگیرداروں اور زمینداروں کو خاک میں ملا کر آزادی اور برابری کا دعویٰ تو صحیح ثابت کر کے دکھایا۔ اور عوام کی زندگی میں ایسی بنیادی تبدیلی پیدا کر دی جن سے ان کے اثر و رسوخ میں اضافہ ہو گیا۔ لیکن دراصل ہوا یہ کہ حکومت کا اختیار و اقتدار متوسط طبقے کے شرفاء تک محدود رہا۔ اور ادنیٰ اور سماج کے نچلے

طبقے کی حالت زار میں کوئی قابل ذکر تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ قوت و اقتدار ان کے پاس تھا جن کے پاس دولت و حکومت تھی۔

اس کے برعکس ۱۹۱۷ء میں جو عظیم انقلاب روس میں برپا ہوا اس کا مقصود و منہا یہ تھا کہ نہ صرف شخصی حکومت اور زمینداروں اور جاگیرداروں کے اثر و رسوخ کو زائل کر کے جمہوریت قائم کی جائے۔ بلکہ اس کے دعویدار اور شخصی ملکیت کے دستور کو بھی جڑ سے اکھاڑ پھینکا جائے۔ تاکہ امیر و غریب میں امتیاز نہ رہے۔ مزید برآں اس انقلاب کے پس پشت یہ جذبہ بھی کارفرما تھا کہ اختیار و اقتدار متوسط طبقے کے شرفاء کے ہاتھوں سے نکل کر مزدور، پیشہ ور اور کسانوں کے ہاتھوں منتقل ہو جائے۔ یہ بنیادی فرق ہے جو انقلاب فرانس اور انقلاب روس میں پایا جاتا ہے۔ ایک نے تو صرف شخصی حکومت کی کاپی لپٹ کی۔ جب کہ دوسرے نے زندگی کے ہر شعبے معاشرتی، تمدنی اور اقتصادی پہلو کا چولہا بدل کر رکھ دیا اور اشتراکی نظر یہ کو ایک عالمگیر اور پُر حرکت فلسفہ کے طور پر پیش کیا۔ پروفیسر احتشام حسین لکھتے ہیں۔

”انقلاب روس کوئی وقتی یا عارضی سیاسی ہنگامہ نہیں تھا، بلکہ ایک

عالمگیر زندہ اور پُر حرکت فلسفہ کا عملی اظہار تھا جس نے بہت سی

قوموں اور مفکروں کی آنکھیں کھول دیں“ ۱۴

تاہم اس انقلاب کا ایک منفی پہلو یہ ہے کہ اس نے مذہب، دین اور اخلاق کو انسانی زندگی سے خارج کر کے عملاً الحاد اور مادیت کو فروغ دیا۔ اس نظریہ حیات کے پیروکاروں نے دین اور اخلاق کے متعلق یہ عقیدہ پیش کیا کہ اس سے قبل تمام تہذیبوں اور تمدنوں کا قیام طبقاتی تفوق کا رہن منت تھا۔ اور اب تک مذہب کو ایک حربہ کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ اشتراکیت نے تاریخ عالم کی روشنی میں یہ ثبوت پیش کیا کہ مذہبی پیشوا اکثر و بیشتر حکومت کے آلہ کار رہے ہیں۔ مذہبی استبداد نے ہمیشہ سیاسی اور معاشی استحصال میں امداد بہم پہنچائی ہے۔ روس میں زاریت اور کلیسائیت کو زبردست اہمیت حاصل تھی۔ اور دیگر ممالک میں مذہبی پیشواؤں نے معاشی لوٹ کھسوٹ کے خلاف کبھی آواز بلند نہیں کی۔ بعض قدیم اور جدید مذاہب فلسفہ نے بھی انسان کو بنیادی حقوق سے محروم رکھا۔ روس میں اشتراکیت کا نظریہ بھی انھیں میلانات و رجحانات کی پیداوار ہے جہاں مذہب اور اخلاق کو ناشائستہ اور غیر مہذب قرار دے کر



انسانی زندگی سے عملاً خارج کر دیا گیا۔ اس صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

”اشتراکیت نے الحاد اور مادیت کو یکجا کر دیا اور عوام کی حقوق طلبی

میں اور شدت پیدا کر دی۔ اشتراکیت نے پہلے روحانیت، قدیم

اخلاقیات، قدیم معاشرت، قدیم سیاست، قدیم معاشیات سب

کے خلاف بیک وقت بغاوت کا علم بلند کیا۔ اس نے کہا کہ تدریجی

اصلاحات کی تلقین بھی سرمایہ داروں کی ایک چال ہے۔ ایک ہمہ گیر

انقلاب کے سوا چارہ نہیں جو حیات اجتماعی کے قدیم ڈھانچوں کا قلع

قمع کر دے“ ۱۵

اس طرح اس انقلاب کے پس پشت جو قوتیں کارفرما تھیں اس کے پیچھے تمام مادی زندگی کی عادلانہ اور مساویانہ تقسیم ہے۔ تاکہ ایک بہتر سماج اور معاشرے کی تشکیل و تعمیر اور اسکی ترقی کے امکانات پیدا ہو سکے۔ اس نے قدیم فرسودہ اور لغو طریقوں اور اداروں کی بیخ کنی کے لئے جو قدم اٹھائے تھے، وہ مستحسن تھے۔ اس نے کچھ کام تعمیری کیا اور کچھ تخریبی۔ جن اداروں کا قلع قمع کیا، جن عقائد کو باطل قرار دیا، اور مذہب کو اس نے جو ہدف تنقید بنایا، وہ قابل مذمت تھے۔ کیونکہ یہ تمام امور انسانی کی روحانی ترقی کی راہ میں سد راہ بنے ہوئے تھے۔ چونکہ اشتراکیت مغرب کی سرمایہ پرستی کے خلاف رو عمل تھا۔ اور یہ اس نظریہ پر قائم تھی کہ مادی فطرت کے علاوہ کوئی اور حیثیت نہیں۔ اس لئے یہ تاریخی حادثے کا شکار ہو گئی۔ روس کا یہ ہمہ گیر انقلاب عالمی سیاسیات کا ایک ایسا اہم واقعہ تھا، جس کے اثرات زندگی اور سماج کے ہر گوشے پر مرتب ہوئے۔ ساتھ ہی ساتھ مشرق و مغرب کے فکری و ذہنی ڈھانچوں کو متاثر کرنے میں قابل قدر حصہ لیا۔ چونکہ ادب بھی سماج کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے۔ وہ زندگی کی بدلتی ہوئی قدروں کا ادب کے ذریعہ منعکس کرتا ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ ادب بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر رہ سکتا ہے۔ لہذا یہ ادب میں ایک خاص نوعیت سے داخل ہوتا ہے۔ اور اس وقت کے تقریباً ہر شاعر اور ادیب کے یہاں اس کے اثرات کسی نہ کسی صورت میں ضرور دکھائی دیتے ہیں۔

علامہ اقبال اردو کے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے اس انقلاب کا خیر مقدم ایک خاص والہانہ جوش

دخروش اور شاعرانہ خلوص کے ساتھ کیا۔ اور اسکی سیاسی و معنوی نوعیت سمجھنے کی کوشش کی۔ ان کا شمار ان عظیم شعراء میں ہوتا ہے جنہوں نے روس کے باہر اس انقلاب کی سیاسی و معنوی حیثیت پر غور و فکر کیا اور اسے اپنے فکرو فن میں پیش کرنے کی جرأت کی۔ ڈاکٹر قمر رئیس لکھتے ہیں۔

”اقبال نے اپنی نظموں میں اشتراکی انقلاب کے عظیم پیغام کو جس والہانہ جوش اور وجد و سرخوشی کے ساتھ لبیک کہا اور اس کے گن گائے اس کی مثال ان کے معاصرین میں صرف روسی زبان کے انقلابی شاعر دستو و سکی کے یہاں ملتی ہے“ ۱۶

قمر رئیس کے مذکورہ بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس انقلاب کا جیسا والہانہ خیر مقدم اقبال کے یہاں ملتا ہے، اسکی نظیر کسی دوسرے شاعر کے یہاں مشکل سے ملے گی۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انقلاب روس کا خیر مقدم کرنے والے ہندوستانی شاعروں میں ان کا مرتبہ سب سے بلند و ممتاز ہے۔ اسکی مزید تائید ہمیں ڈاکٹر اعجاز حسین کے یہاں یوں ملتی ہے۔

”ہندوستان میں غالباً اردو زبان نے سب زبانوں سے پہلے آگے بڑھ کر انقلاب روس کا خیر مقدم کیا، چنانچہ اقبال نے خاص مسرت کے ساتھ اعلان کیا“ ۱۷

علامہ اقبال اس انقلاب کو انسانیت کے لئے اخلاقی نشاۃ ثانیہ کا مژدہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس انقلاب کے پیچھے جو اصول کار فرما تھا، اور دنیا کے دبے کچلے انسانوں کو مغربی سامراج سے نجات دلانے کے لئے جو انقلابی بصیرت مضمین تھی، اقبال کو اپنے انقلابی تصور سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ کہ انہوں نے نہ صرف اسے اپنی فکر کی اساس بنایا، بلکہ پُر خلوص انداز میں انقلاب کے نغمے بھی گائے۔ اور بلا کسی رو رعایت کے اپنے انقلابی خیالات کا اظہار بھی کیا۔ ”ساقی نامہ“ میں کہتے ہیں۔

زمانے کے انداز بدلے گئے	نیا راگ ہے، ساز بدلے گئے
ہوا اس طرح فاش رازِ فرنگ	کہ حیرت میں ہے شیشہ بازِ فرنگ
پرانی سیاست گری خوار ہے	زمیں میر و سلاطین سے بیزار ہے

گیا دور سرمایہ داری گیا تماشا دکھا کر مداری گیا  
گراں خواب چینی سنبھلنے لگے ہمالہ کے چشمے ابلنے لگے ۱۸

اگر علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے فکرو فن پر اس کے محرکات کو تلاش کریں تو ہمیں ان ساری پیچیدگیوں اور تبدیلیوں کو مد نظر رکھنا ہوگا، جن سے علامہ اقبال کا ذہن و شعور دو چار ہوا ہے۔

علامہ اقبال کی شاعری کا آغاز عام طور پر ۱۹۰۱ء سے ہوتا ہے۔ جب سے انقلاب روس سے ۱۷ برس قبل کے درمیانی عرصے میں انھوں نے معاشیات پر ایک باقاعدہ کتاب علم الاقتصاد (۱۹۰۳ء) لکھی۔ جس میں انھوں نے ہندستان کی غربت و افلاس اور اقتصادی و سیاسی حالت کا نہایت درد مندی سے جائزہ لیا۔ اور اس کے تدارک کے لئے لائحہ عمل مرتب کئے۔ مزید برآں انھوں نے ۱۹۰۵ء سے لیکر ۱۹۰۸ء تک یورپ میں بغرض تعلیم قیام کیا جہاں ان کو کمیونسٹوں اور اشتراکیوں کی سرگرمیوں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ اس ابتدائی کتاب اور قیام یورپ سے قطع نظر ان کے یہاں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس سے اندازہ لگایا جاسکے کہ وہ معاشی نظام سے خصوصی ہمدردی رکھتے ہیں۔ یہ بھی پتہ لگانا مشکل ہے کہ ان کی پہلی کتاب نے ان کے معاشی شعور کو چلا بخشنے میں کیا کردار ادا کیا۔ اور قیام یورپ کے دوران کمیونسٹوں اور اشتراکیوں کی سرگرمیوں نے ان کے معاشی فکر و شعور کی آبیاری میں کہاں تک معاونت کی۔ تاہم اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ان واقعات و حالات نے ان کے معاشی شعور کو پختگی اور استحکام بخشنے میں اہم کردار ادا کیا ہوگا جس کا اندازہ ان کی بعد کی شاعری سے ہوتا ہے۔

علامہ اقبال ایک ہمہ جہت شخصیات کے حامل تھے۔ مشرق و مغرب کے جملہ علوم و فنون پر کام دسترس رکھتے تھے۔ انھوں نے انسانی زندگی کے ہر پہلو پر اظہار خیال کیا ہے۔ عصر حاضر کی تشکیل نو کے لئے جو متعدد تحریکیں وجود میں آئیں، اس کا انھوں نے پچشم خود مشاہدہ بھی کیا۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ علامہ اقبال ایک انقلاب پسند مفکر تھے۔ اس لئے انھوں نے ہر ایسی تحریک جس کا مقصد و منہا انسانی نیت کی فلاح و بہبود سے تھا، کا ذکر نہایت فراخ دلی اور خلوص کے ساتھ کیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

اقبال نے جب مذہب و تہذیب کے تمام مسائل کو اپنا موضوعِ سخن بنایا تو یہ لازم تھا کہ اشتراکیت کے نظری و عملی پہلوؤں پر غور کر کے

اپنے نتائج فکری سے ملت کو آگاہ کرے۔ سب سے پہلے ”پیام مشرق“ میں اس کے متعلق رائے زنی شروع کی۔ ہم اس سے پہلے کھ چکے ہیں کہ اقبال طبعاً انقلاب پسند تھا اس لئے یہ ضروری تھا کہ اس انقلاب عظیم کو اچھی طرح پرکھے اور اس کے تعمیری اور تخریبی ہلو اور اس کی ایجابی و سلبی حیثیتوں کا موازنہ اور مقابلہ کرے ۱۹

علامہ اقبال کی زندگی کا بیشتر حصہ ایک ایسے وقت میں گزرا جب مغربی ممالک میں استحصال کے طریقے اپنے منہائے کمال کو پہنچ چکے تھے۔ ان کے سامنے اشتراکی اور قومی تحریکیں بھی آگے پڑھیں۔ وہ روزِ اوّل سے ہی ایک حساس اور درد مند دل لے کر آئے تھے۔ اس لئے انسانیت کی غلامی و پستی پر ان کا رنجیدہ خاطر ہونا، اور دنیا کے دبے کچلے انسانوں کی حالت زار پر ان کا مغموم ہونا بالکل فطری امر تھا۔ بقول ڈاکٹر قمر رئیس:

اقبال کی شخصیت اور نظام فکر کے نشوونما میں جو قوتیں ایک مستقل جذبہ محرک طور پر کام کرتی رہی ہیں ان میں کے سب سے اہم نبی نوع انسان سے ان کی محبت، اس کے مسائل سے گہری دلچسپی اور اس کے مقدر سے مستقل وابستگی ہے۔ ہر بڑے فنکار کی طرح ان کی فکر اور درد مندی کا مرکز بھی انسان کی ذات رہی ہے۔ اس کے مسائل پر غور و فکر کرتے ہوئے انھوں نے کہیں سے کچھ بھی اخذ کیا ہو لیکن اس رد و قبول اور تشویش و تردد کا نصب العین ہر دور میں انسان کی روحانی و مادی فلاح ہی رہا ہے ۲۰

اس لئے اقبال کو سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے اس طریقہ کار سے سخت نفرت تھی کہ وہ تمام اخلاقی و روحانی اقدار کو بالائے طاق رکھ کر عوام کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف رہیں۔ جب دنیا کی منڈی میں انسان اور اس کی روح کو اس طرح مجروح ہوتے دیکھتے ہیں، تو انھیں اس کا دلی کرب ہوتا ہے اور یہ کرب ان کی شاعری میں جگہ جگہ نظر آتا ہے۔

علامہ اقبالؒ جو نہ صرف حالاتِ حاضرہ پر گہری نظر رکھتے تھے، بلکہ قیامِ یورپ کے دوران وہاں کے حالات کا نہ صرف پچشمِ خود مشاہدہ بھی کیا تھا، بلکہ خاص خاص فلسفیوں سے ملاقات کر کے ان کے نظریات سے واقف بھی ہو گئے تھے۔ انھوں نے ان سب حالات و واقعات کے تحت اپنے ذہن و شعور کی تربیت کی اور یہی فکر ان کے مختلف ادوار کے کلام اور ان کی نثری تحریروں میں نمایاں طور پر اثر انداز نظر آتی ہے۔ فلسفہ کے پروفیسر ہونے کی حیثیت سے اور تاریخِ عالم سے کما حقہ واقفیت کی بناء پر وہ نہ صرف تاریخی واقعات سے واقف تھے، بلکہ تاریخ کا فہم و ادراک بھی ان کے اندر بدرجہ اتم موجود تھا۔ انھیں فلسفہ تاریخ اور انسانی تاریخ کے عروج و زوال کے اسباب و علل سے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے جس کا ثبوت اکثر و بیشتر ان کے اشعار اور نثری تحریروں میں ملتا ہے۔ انھوں نے اپنی فہم و فراست اور تاریخی بصیرت سے ۱۹۰۷ء میں یہ اشعار کہے تھے۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دوکاں نہیں ہے  
کھراجے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرکم عیار ہوگا  
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی  
خوشاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا نا پائدار ہوگا ۲۱

جس نے اپنی تاریخی بصیرت اور فہم و ادراک سے ابتداء ہی میں اس طرح کے اشعار کہے ہوں، اس کا اس انقلابِ عظیم سے متاثر ہونا چنداں تعجب خیز امر نہ تھا۔ جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

”آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ روس میں اتنا بڑا انقلاب نما ہو اور اقبال ایسا حساس فنکار اس سے متاثر ہی نہ ہو، لیکن متاثر ہونا اور بات ہے اور اپنا نظریہ اور عقیدہ اس کی نذر کر دینا دوسری بات ہے، اقبال اس انقلاب سے صرف متاثر ہی ہوئے ہیں اور متاثر ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلام بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے، اور انقلابِ روس نے بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا، ورنہ جہاں مارکس کے نظریہ اشتراکیت کا تعلق ہے، اقبال کے

لئے اس نظریے کو قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ایک اشتراکی کے لئے خدا، روح اور مذہب تینوں سے انکار لازمی ہے۔“ ۲۲

اس طرح کی تحریروں اور دیگر بیانات سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال نے روسی اشتراکیت کی تعریف و تحسین کی تو صرف اس حد تک کہ اس نے ملوکیت، سرمایہ داری، مال، سلطنت اور کلیسا کے متعلق قدیم عقائد کے خلاف آواز بلند کی، جو اقبال کو اپنے انسان دوست نظریہ سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔ چونکہ اسلام بھی سرمایہ داری اور ملوکیت کا مخالف ہے اور اشتراکیت بھی۔ لہذا اس خیال کے مطابقت اور ہم آہنگی نے اقبال کو کسی حد تک متاثر کیا۔ ورنہ جہاں تک اس کے اخلاقی اور مذہبی نظام کا سوال ہے، اقبال اس سے کبھی بھی متفق نہیں ہوئے۔ بلکہ آخر عمر تک اس کی مذمت کرتے رہے۔ جسٹس ایس، اے رحمان رقم طراز ہیں:

”جہاں تک ان خرابیوں کی قاطع انداز میں شدید تنقید کا سوال ہے، اقبال بظاہر کارل مارکس اور اس کے پیروؤں سے متفق نظر آتے ہیں، لیکن جب اس بدنہاد نظام کا مسئلہ زیر غور آتا ہے تو وہ ان عقیدے سے قطعی انحراف کرتے ہیں“ ۲۳

علامہ اقبال کی شاعری میں اس انقلاب عظیم کا جو پہلا تذکرہ ملتا ہے، وہ حیرت انگیز حد تک دلکش بھی ہے اور پُر جوش بھی۔ ۱۹۲۲ء میں انھوں نے اپنی مشہور نظم ”خضر راہ“ لکھی جو فکری اور فنی اعتبار سے اقبال کے شاعرانہ ارتقاء میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ بقول عزیز احمد ”خضر راہ سے اقبال کی شاعری کا انقلابی دور شروع ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد ان کی شاعری کا ایک بڑا اہم موضوع طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و محنت کی آویزش ہے“ ۲۴ اس نظم کے سامنے جنگ عظیم کے بعد بدلتی ہوئی دنیا اور اس کے مسائل ہیں۔ نئے اشتراکی جمہوری تصور کے مقابلے میں پہلی دفعہ انھیں نام نہاد مغربی جمہورتیں، سرمایہ داروں کی جن گزری نظر آئی۔ پہلی مرتبہ سرمایہ و محنت کی کشمکش واضح شکل میں دکھائی دی۔ پہلی دفعہ انھیں سلطنت کا مفہوم سمجھنے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اور پہلی دفعہ انھوں نے تغیر پذیر حالات میں زندگی کا راز

جاننے کی امنگ اپنے اندر محسوس کی۔ اس نظم میں شاعر خضر سے جن سوالات کے بارے میں استفسار کرتا ہے، ان میں زندگی، سلطنت اور سرمایہ و محنت کی کشمکش شامل ہے۔ کیونکہ یہی تینوں بنیادی سوالات اس وقت ذہنوں میں گردش کر رہے تھے سلطنت کی حقیقت واضح کرتے ہوئے اقبال خضر کی زبانی اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کرتے ہیں۔

آبتاؤں تجھ کو رمز آئیے اِنِّ الْمُلُوكِ  
 سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری  
 خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر  
 پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری  
 جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز  
 دیکھتی ہے حلقہ گردن میں سازِ دلبری  
 سروری زیبا فقط اُسی ذات بے ہمتا کو ہے  
 حکمراں ہے اک وہی، باقی بُتانِ آذری ۲۵

اس نظم کے دو بند جو ”سرمایہ و محنت“ کے عنوان سے ہے، براہِ راست انقلاب روس اور اس کے پیغام سے متعلق ہیں۔ اس نظم میں اقبال نے انقلاب روس کو ”نغمہ بیداری جمہور“ اور ”آفتاب تازہ“ سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ اقبال خضر کی زبانی مزدوروں سے خطاب کرتے ہوئے سرمایہ دار کے ہاتھوں اس کے استحصال پر اپنے دلی کرب کا اظہار کرتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ خوش آئند پیغام دیتے ہیں کہ اب مشرق و مغرب میں اس کے دور کا آغاز ہونے والا ہے۔

بندہ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے  
 خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات  
 اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر  
 شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات  
 دستِ دولت آفریں کو مُردیوں ملتی رہی

اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات  
 ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش  
 اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات  
 نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ  
 خواجگی نے خوب چن چن کے بنائے مسکرات  
 کٹ مرانداں خیالی دیوتاؤں کے لئے  
 سُکر کی لذت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات  
 مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار -  
 انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات  
 اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز لے  
 مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے ۲۶

متذکرہ بند میں شاعر نے سرمایہ داری کی کیسی بھیانک تصویر کشی کی ہے۔ کس طرح وہ غریبوں اور  
 مزدوروں کا استحصال کر رہے ہیں۔ پسماندہ اقوام کو بے دریغ لوٹنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں  
 دیتے۔ اور مزدور اور محنت کش عوام اپنی سادہ لوحی کے باعث ان فریب کاریوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔  
 آخر میں شاعر مزدور اور محنت کش عوام کو خوابِ غفلت سے بیدار کرتے ہوئے اسے عمل اور انقلاب کا  
 پیغام دیتے ہیں۔

ہمت عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول  
 غنچہ سا غافل ترے دامن میں شبنم کب تک  
 نغمہ بیداری جمہور ہے سامانِ عیش  
 قصہ خواب آورِ اسکندر و جم کب تک  
 آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا  
 آسمان! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک



توڑ ڈالیں فطرت انسان نے زنجیریں تمام

دوری جنت سے روتی چشمِ آدم کب تک ۲۷

انقلاب روس پر علامہ اقبال کا یہ پہلا عام تبصرہ ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر کو اس انقلاب سے کتنی ہمدردی ہے۔ وہ اسے نبی نوع انسان اور عالم انسانی کے حق میں ایک نیک فال تصور کرتے ہیں۔ اور وہ اسے زمانے کی کوکھ سے جنم لینے والے ایک آفتاب تازہ اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو ایک نئے سماجی نظام سے تعبیر کرتے ہیں۔

”طلوع اسلام“ جو اقبال کی اردو نظموں میں اہم اہمیت رکھتی ہے۔ عزیز احمد نے اسے اشتراکی اسلام کے طلوع سے تعبیر کیا ہے۔ ۲۸ اس نظم میں بھی اقبال نے سامراج کے داؤں پیچ، سرمایہ داری کی منصوبہ بندیوں اور سرمایہ دارانہ نظام کی تمام تر نزاکتوں کا طبقاتی کشمکش کے نقطہ نظر سے جائزہ لیا ہے۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے

قیامت ہے کہ انسان نوعِ انساں کا شکاری ہے

وہ حکمت ناز تھا خداوندانِ مغرب کو

ہوس کے پنچہ خونیں میں تیغِ کار زاری ہے

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا

جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے ۲۹

امرواقعہ یہ ہے کہ خضر راہ کے بعد علامہ اقبال طبقاتی کشمکش اور معاشی آزادی کی پُر زور وکالت کرتے ہیں۔ دراصل اس انقلاب کے پیچھے جو طبقاتی آویزش اور آزادی و مساوات کا جذبہ کارفرما ہے، وہ اقبال کے نظریہ اصول حرکت سے گئی طور پر مطابقت رکھتا ہے۔ چونکہ یہ نظریہ اقبال کے انقلابی آہنگ کا اہم جز ہے جو ان کی شاعری میں روح رواں کی طرح دوڑتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ ان کی بعد کی شاعری میں اسلامی عنصر برقرار رہا، لیکن اس کے محرکات، رجحان اور موضوع بڑی حد تک بدل جاتے ہیں۔ عزیز احمد لکھتے ہیں۔

”اس انقلابی دور کی شاعری کی تہہ میں غیر معمولی قوت و شوکت ہے جس کی

بنیاد حرکت کے اصول پر ہے۔ یہ حرکت اس سے پہلے بہت کم ایشائی شاعروں کے کلام میں ملے گی۔ ایک ایچ، امنگ اور قوت کی عظمت اقبال کی شاعری کو مشرق کی سینکڑوں سال کی شاعری سے ممتاز کرتی ہے اور ان کے کلام کو بڑے بڑے رزمیہ شاعروں کے کلام کی سی جولانی اور طاقتور خلوص عطا کرتی ہے ”خضر راہ“ سے پہلے اسلامی شاعری میں یہ حرکت اور شوکت کم ہے اور جذبہ سر زیادہ ہے“ ۳۰

اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ”خضر راہ“ سے بنیادی انقلابی اور معاشی محرکات اقبال کے کلام میں اس قدر اساسی طور پر جاگزیں ہو جاتے ہیں کہ اس کے بعد سے لے کر ”ارمغانِ حجاز“ تک ان کی ساری شاعری اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ اس زمانے میں اسلامی اشتراکیت کا مکمل تصور پیش کرتے ہیں۔ دراصل اقبال جس انقلاب کے منتظر تھے اس کی بہت حد تک جھلک انھیں روسی انقلاب میں نظر آئی ”ضربِ کلیم“ جو اقبال کے پختہ دور کا کلام ہے، کی ایک نظم ”اشتراکیت“ میں انقلاب روس کو دنیا میں ایک اہم سیاسی تبدیلی قرار دیا ہے۔

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم  
بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار  
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور  
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار  
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر  
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار ۳۱

علامہ اقبال اشتراکیت کی ان خدمات کے مداح ہیں جو اس نے مغربی سامراج اور سرمایہ داری کے انسانی استحصال کے حصاروں کو منہدم کرنے میں انجام دی ہیں۔ بقول حسٹس ایس، اے رٹمن ”اشتراکیت نے بلاشبہ مغربی سرمایہ داری نظام کے فساد اور اس کی بدکرداری دنیا کی توجہ مرکوز کی ہے،

لیکن اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی قرآنی حل ہی کو تمام سماجی امراض کے لئے اکسیرِ اعظم کا درجہ دیتے ہیں۔ ۳۲

چنانچہ اقبال اسی نظم میں آگے فرماتے ہیں۔

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلمان  
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار  
جو حرفِ قُلِّ الْعَفْو میں پوشیدہ ہے اب تک  
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار ۳۳

انقلابِ روس سے اقبال کی طبیعت نے گہرے اثرات قبول کئے۔ اس انقلاب کے پسِ پست جو قوتیں کار فرما تھیں، ان میں طبقاتی کشمکش اور سرمایہ و مزدور کے درمیان آویزش تھی۔ دوسرے وہ اقتصادی مسائل تھے جس نے اس انقلاب کے لئے راہ ہموار کی۔ چونکہ اقبال کو اقتصادیات سے نہایت دلچسپی تھی جس کا ثبوت خود ان کی کتاب ”علم الاقتصاد“ جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں، ہے، جو غالباً اردو میں اپنی نوعیت کی پہلی تصنیف ہے۔ دوسرے یہ کہ اقبال کو ہمیشہ محنت کش طبقہ اور مزدوروں سے نہایت ہمدردی رہی ہے۔ اس لئے جو جنگاریاں ان کے نہاں خانہ دل میں مضمر تھیں اس انقلاب کی بدولت شعلہ جوالہ بن گئی۔ ڈاکٹر قمر رئیس لکھتے ہیں۔

”افلاس کی اذیت اور ذلت سے بنی نوع انسان کو نجات دلانے کی آرزو ہی نے اقبال کو اشتراکیت اور اشتراکی انقلاب کی قدر شناسی پر مجبور کیا۔ بے شک وہ مارکس کے جدلیاتی مادیت کے فلسفہ پر کبھی ایمان نہیں لائے۔ لیکن پریم چند کی طرح وہ اس کی اقدار اور اس کے انقلابی کردار کی قدر کرتے تھے جس کا مقصود معاشی استحصال سے پاک اور انصاف پر مبنی ایک انسانی معاشرہ پیدا کرنا ہے۔ اقبال بھی ایک اشتراکی کی طرح طبقاتی آویزش کو ایک تاریخی حقیقت سمجھتے تھے۔ اس حقیقت کا اعتراف انھوں نے کھل کر کیا ہے کہ صرف

اشتراکی نظام ہی ایک غیر طبقاتی سماج پیدا کر سکتا ہے۔ ۳۴

”پیام مشرق“ جو علامہ اقبال کی فارسی شاعری میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور جو انقلاب روس کے بعد منظر عام پر آئی، کی متعدد نظموں سے مزدوروں اور محنت کش طبقوں سے ان کے جذباتی لگاؤ کا دلہانہ اظہار ہوتا ہے۔

اس مجموعہ کلام کی ایک اہم نظم ”معاورہ مابین حکیم فرانسوی اگسٹس کوٹ و مزدور“ ہے۔ جس میں علامہ اقبال نے سرمایہ داروں کی ریشہ دوانیوں اور سفاکی اور عیاری کا پردہ چاک کیا ہے۔ اور سرمایہ دارانہ نظام کے ظلم و استحصاں اور اس کی بربریت کو نشانہ تنقید بنایا ہے۔ اس میں حکیم فرانسوی مزدور سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ تمام بنی آدم ایک دوسرے کے اعضاء ہیں اور ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔ فطرت نے ان تمام اعضاء کے لئے اپنے اپنے فرائض مقرر کر رکھے ہیں۔ مثلاً دماغ کا کام سوچنا ہے۔ پاؤں کا کام چلنا ہے۔ اسی طرح فطرت نے انسانوں کے مختلف طبقات قائم کر رکھے ہیں۔ کوئی مزدور ہے، کوئی سرمایہ دار۔ کوئی ضاع ہے، کوئی کاشتکار۔ اور کوئی حاکم ہے اور کوئی محکوم۔ ہر شخص وہی کام کرتا ہے جس کے لئے فطرت نے اسے موزوں بنایا ہے۔ بادشاہ غلام نہیں ہو سکتا اور غلام بادشاہ نہیں۔ اس تقسیم سے دنیا کا کارخانہ نظام قائم ہے۔ دراصل اس بات سے حکیم فرانسوی کا مقصود یہ ہے کہ اعضاء کی طرح انسانی طبقوں میں تقسیم کا اصول کار فرما ہے۔ لیکن مزدور حکیم فرانسوی سے دو ٹوک انداز میں کہتا ہے کہ اے حکیم تم مجھے اپنی حکمت اور فلسفہ سے فریب دے کر موجودہ صورت حال سے مفاہمت کا درس دے رہے ہو۔ تیری یہ کوشش محض سرمایہ داروں کے لئے جواز کی تلاش ہے، جو خود کام کئے بغیر مزدوروں کی محنت کا پھل اپنے تصرف میں لاتا ہے۔ اس نظم کا بنیادی موضوع ہی سرمایہ داروں کی اندرونی خرابیوں کا انکشاف ہے۔ اس نظم کے یہ اشعار دیکھئے۔

فریبی حکمت مرا اے حکیم	کہ نتواں شکست این طلسم قدیم
مس خار را از زر اندودہ ؟	مرا خوئے تسلیم فرمودہ ؟
کند بحر را آبنایم اسیر	ز خار بُرد تیشہ ام جوئے شیر
حق کو بہکن دادی اے نکتہ سخ	بہ پرویز پُر کار بُردہ رنج ؟

خطارِ انحکمت مسگرداں صواب      خضر رائگیری بدام سراب  
بدوشِ زمین بارِ سرمایہ دار      ندارد گزشت از خورد خواب کار  
جہانِ راست بہروزی از دستِ مزد      ندانی کہ ہیچ کار است دزد  
پئے جرمِ اوپوزش آوردہ؟      بایں عقل و دانش فسوں خوردہ؟ ۳۵

علامہ اقبال مغربی سامراج اور سرمایہ داروں کے خلاف اور مزدوروں کی بغاوت سے خوش تھے۔ انھوں نے متعدد جگہ سرمایہ داروں کے ظلم و استحصال اور بربریت کو نشانہ تنقید بنایا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب سرمایہ دار اپنے ظلم پر آتا ہے تو سارے اخلاقی اقدار بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اس کی ایک اچھی مثال ”پیام مشرق“ کی ایک نظم ”قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور“ ہے۔ جس میں اقبال نے سرمایہ دار اور مزدوروں کے درمیان غیر منصفانہ تقسیم کی پرزور وکالت کی ہے۔

اس نظم میں سرمایہ دار مزدور سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ آؤ ہم آپس میں مل کر کاروبارِ حیات بانٹ لیں۔ ایک حصہ تم لے لو۔ ایک حصہ میرے پاس رہنے دو۔ یہ ظاہری دنیا اور اس کا عیش و آرام، جو وقتی چیز ہے اور جن کے حصول کے لئے بڑی تگ و دو کرنی پڑتی ہے، میرے پاس رہنے دو۔ اور دوسری دنیا کا ابدی عیش و آرام تمہارے لئے چھوڑ دیتا ہوں۔ الغرض زمین کے اندر جو کچھ ہے وہ میرا ہے۔ اور زمین سے لے کر عرشِ معلیٰ تک جو کچھ ہے اس کے مالک و مختار تم ہو۔

غوغائے کار خانہ آہنگریِ زمن  
گلہانگِ ارغوانِ کلیسازانِ تو  
نخلے کہ شرخِ راجِ بردی نہدِ زمن  
باغِ بہشت و سدرہِ طوبیٰ ازانِ تو  
تلخابہ کہ دردِ سرِ آرد ازانِ من  
صہبائے پاکِ آدم و حوا ازانِ تو  
مُرِ غابی ز دردِ کبوترِ ازانِ من  
ظللِ ہما و شہِ غنقا ازانِ تو

این خاک و آنچہ در شکم اوزانِ من

وز خاک تابہ عرشِ ملا ازانِ تو ۳۶

بہ ظاہر پانچ اشعار پر مشتمل اس نظم میں اقبال نے سامراجیت کی غیر منصفانہ تقسیم پر جس طرح تنقید کی ہے، وہ خود اس کی منہ بولتی تصویر ہے۔ اس انصاف اور تقسیم میں کس قدر ریاکاری اور فریب کاری چھپی ہوئی ہے۔

یہاں پر اشتراکیت کے موضوع پر ”پیام مشرق“ کی ایک اور نظم ”نوائے مزدور“ کا ذکر بے جا نہ ہوگا۔ یہ نظم علامہ اقبال نے اس وقت لکھی جب انھوں نے ”خضر“ لکھی۔ صرف یہی نہیں دونوں نظموں میں ایک سی امنگ، حوصلہ مندی اور جذبہ کارفرما ہے۔ اور اس میں جو تخلیقی حسن اور بصیرت ہے، اس میں کارل مارکس کے اشتراکی نظریات کے گہرے مطالعہ کا عکس جھلکتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم ”یہ نظم دنیا کے محنت کشوں کے لئے پیام انتقام ہے“۔ ۳۷

اس نظم میں اقبال بار بار مزدور اور محنت کشوں کو اس بات کا احساس دلاتے ہیں کہ تمہاری محنت کا پھل سرمایہ دار کھاتا ہے اور تم بھوکے مرتے ہو۔ تم مشین ڈھالتے ہو اور وہ دوسروں کی ہوتی ہے۔ تم کارخانے بناتے ہو اور اس کا مالک کوئی اور ہوتا ہے۔ تم ریشم اور کھواب تیار کرتے ہو اسے کوئی دوسرا استعمال کرتا ہے۔ تمہاری قسمت میں ٹاٹ اور بورے رہ جاتے ہیں۔ تمہارے بچوں کے آنسو اور تمہارے خون کے قطرے تمہارے آقاؤں کے حسن میں اضافہ کرتے ہیں۔

بیا کہ تازہ نوامی تراودازرگ ساز

منے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم

مغان و دیرمغان را نظام تازہ و ہم

بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم ۳۸

اس تلخ بیانی کے بعد مزدور یہ صدائے عام بلند کرتا ہے کہ آؤ ہم پرانے نظام کو تہہ و بالا کر کے رہز نان چمن سے خون لالہ کا انتقام لیں اور معاشرے کی نئی بنیادوں کو استوار کرنے کے لئے دوسروں پر بھروسہ کرنا چھوڑ دیں۔

زر ہرنان چمن انتقام لالہ کشیم  
 بہ بزم غنچہ و گل طرح دیگر اندازیم  
 بطوف شمع چو پروانہ زیستن تا کے  
 زخویش این ہمہ بیگانہ زیستن تا کے ۳۹

متذکرہ نظم میں اقبال نے مزدور طبقہ کی ترجمانی جس خلوص کے ساتھ کی ہے اس سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان کے دل میں اس مظلوم اور بے کس طبقہ کی حمایت کا شدید جذبہ موجزن تھا۔ ایک بڑے سے بڑا اشتراکی بھی اس سے بڑھ کر مزدور کی حمایت نہیں کر سکتا جتنی کہ اقبال نے کی ہے۔ اور نہ ہی کسی ترقی پسند شاعر نے ایسی دور رس اور معنی خیز تنقید کی ہے۔ جہاں تک مزدور طبقہ کی حمایت کا سوال ہے، اسلام بھی اس مسئلہ پر اشتراکیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اشتراکیت کو جہاں اسلام کے مطابق پایا اس کی تعریف کی ورنہ جہاں تک اس کے اخلاقی و مذہبی پہلو کا سوال ہے، اقبال نے اس سے قطعی طور پر انحراف کیا۔ جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں۔

”اقبال کو مارکسزم یا نئے روس میں جو خوبیاں نظر آئیں وہ یہ ہیں کہ یہ نظام ملوکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور اس میں محنت کش طبقہ کے لئے مواقع موجود ہیں، ورنہ مارکس کے جدلیاتی مادیت سے اقبال (اقبال) شدید اختلاف ہے۔ اقبال مارکسزم کی جگہ ایک ایسا نظام چاہتے ہیں جس میں ملوکیت، سرمایہ داری اور طبقہ داری کش مکش تو اسی طرح ناپید ہو جس طرح مارکسزم میں ناپید ہیں۔ اور اسکی بنیاد روحانیت پر ہو مادیت پر نہ ہو ۴۰

علامہ اقبال کے کلام میں مزدور اور محنت کش طبقہ کی حمایت کا ذکر بار بار ملتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے مزدوروں اور مفلوک الحال انسانیت کے حمایت و حق میں اور سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے خلاف بہ بانگ دہل آواز بلند کی ہے۔ وہ دنیا کی سماجی ناہمواریوں اور معاشی نا انصافیوں کی شدید مخالفت کرتے ہیں۔ انھیں اس بات کا احساس تھا کہ کس طرح ایک بڑا اور طاقت

در طبقہ کمزور اور معاشی اعتبار سے کچھڑے ہوئے طبقے کو اپنے ظلم کا مشق ستم بنائے ہوئے ہے۔ وہ اس استحصال کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔ وہ بار بار مزدوروں اور محنت کش طبقوں کو اس بات کے لئے آمادہ کرتے ہیں کہ وہ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کو صفحہ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹانے کے لئے کمر بستہ ہو جائیں۔ اس سلسلے میں ”بالی جبریل“ کی ایک نظم ”فرمان خدا“ (فرشتوں سے) قابل توجہ ہے، جس میں اقبال کا انقلابی تصور زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔

اٹھو! مری دنیا کے غریبوں کو جگادو  
 کاخِ امرا کے درو دیوار ہلادو  
 گرماء غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے  
 کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑادو  
 سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ  
 جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے، مٹادو  
 جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی  
 اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلادو ۱۲

اردو میں اس سے زیادہ ولولہ خیز اور ہیجان خیز نظم آج تک نہیں کہی گئی ہے۔ یہ نظم جذبے اور تاثیر سے بھرپور ہے اور اقبال کی شاعرانہ مرصع کاری کی بہترین مثال ہے۔ اتنے مختصر اور جامع پیرایہ میں انھوں نے اشتراکیت کا جو فلسفہ بیان کیا ہے، وہ ممکن نہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ یہ نظم اشتراکیت کا وہ دستور العمل ہے جس کا پیغام اقبال بنی نوع انسان کو دینا چاہتے ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم اس نظم پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

اگر روسی زبان میں اس کا موثر ترجمہ ہو سکتا اور وہ لینن کے سامنے پیش کیا جاتا تو وہ اسے بین الاقوامی اشتراکیت کا ترانہ بنا دینے پر آمادہ ہو جاتا۔ یہ نظم کمیونسٹ مینی فسٹو (اشتراکی لائحہ عمل) کا لب لباب ہے اور محنت کشوں کے لئے انقلاب بلکہ بغاوت کی تحریک



ہے۔“ ۴۲۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال اشتراکیت کے تمام معاشی پہلوؤں سے اتفاق رکھتے ہیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ یہ معاشی نظام اسلام کے عین مطابق ہے۔ اس لئے وہ تمام محنت کشوں سے وہی بات کہتے ہیں، جو مارکس، اینگلس اور لینن وغیرہ نے کہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اشتراکیت میں انسان، انسان کو ابھارتا ہے۔ کیونکہ اس فلسفہ میں خدا کے تصور کی کوئی اہمیت نہیں اور اشتراک کی منکر خدا ہوتے ہیں۔ ان کی نظر میں اب تک انسان کو خدا کے نام پر استحصال کیا جاتا رہا ہے۔ بلکہ اقبال کے نزدیک سب بڑی قوت ایمان ہے جو بڑے سے بڑے فرعونوں سے ٹکر لینے اور سرمایہ داری کے دام فریب کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

انقلاب کا یہی تخریبی و تعمیری عمل بار بار ”زبور عجم“ اور بعد کی فارسی اور اردو غزلوں میں جھلکتا ہے۔ اسی موضوع پر ”زبور عجم“ میں ایک نظم ”خواجہ و مزدور“ کے عنوان سے ہے۔ جس میں معاشرے کو ایک ہمہ گیر انقلاب کا احساس دلایا گیا ہے۔ تاکہ سرمایہ دار، جاگیردار، سلطان اور مذہبی پیشواؤں کے استحصالی کردار کا خاتمہ ہو سکے۔

خواجہ از خونِ دل مزدور سازِ دلِ ناب  
از جفائے دہِ خدایانِ کنت و ہقانِ خواب  
انقلاب!

انقلاب اے انقلاب!  
شیخ شہر از رشتہ تسبیحِ صدمومن بدام  
کافرانِ سادہ دل را برہمن زُنا رتاب  
انقلاب!

انقلاب اے انقلاب!  
میر و سلطانِ نرد باز دِ کعبتینِ شاں و غل  
حانِ محکوماں ز تن بردند و محکوماں بخواب

انقلاب!

انقلاب اے انقلاب! ۴۳

حقیقت یہ ہے کہ ظلم و استحصال سے مزدوروں اور کسانوں کی مکمل آزادی کے بغیر اقبال کے انقلاب کا تصور ممکن نہیں۔ اور فرسودہ نظام کو مٹانے اور اس کی جگہ نئے نظام انسانیت کی تعمیر اقبال کے نزدیک نہ صرف ضروری ہے، بلکہ وہ اسے قدرت کا تقاضہ قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر قمر رئیس لکھتے ہیں۔

اقبال کی شاعری میں جو انقلاب کا تصور ہے وہ رومانی نہیں سیاسی ہے۔ ان کے خیال میں ایک نئے نظام کی تعمیر اسی وقت ممکن ہے جس قدیم اور فرسودہ سماجی ڈھانچہ یا ”نظام پیر“ فنا کی نیند نہ سو جائے۔ وہ سلطانی جمہور کے دور میں ہر نقش کہیں کو مٹا دینے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال نظام کہنے کی جگہ ایک نئے نظام کی تعمیر کو قانون قدرت کا تقاضہ بھی کہتے ہیں۔ ۴۴

علامہ اقبال مزدور اور کسان کی خوشحالی، آزادی اور بہتری کے خواہاں تھے۔ ان کی یہی خواہش تھی کہ ہر حالت میں کسان اور مزدور کے استحصال کا خاتمہ ہو۔ سرمایہ داری جو ظلم و شقاوت کی علامت بن چکا ہے اپنی آپ موت مر جائے گا اور ایک نئی سحر طلوع ہوگی جس میں عدل و انصاف کا دور دورہ ہوگا۔ انسانیت کشی کے بجائے انسانی ہمدردی اور احترام آدمیت کا جذبہ ہوگا۔ ”لینن خدا کے حضور میں“ میں اس نوید کی امید اس طرح کرتے ہیں۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں  
ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات  
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ  
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات ۴۵

اشتراکی نظریہ تعلیم کا ایک بنیادی مسئلہ ملکیت زمین کا ہے۔ اس بارے میں ہر قسم کے اشتراکی اس بات پر متفق ہیں کہ زمین خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کی حیثیت ہوا اور پانی کی سی ہے۔ جس پر کسی

شخص کی اجارہ داری نہیں۔ اقبال اشتراکیوں کے تمام معاشی پہلوؤں سے اتفاق رکھتے ہیں۔ وہ اسلام کے سچے پیروکار تھے۔ دین اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک دنیا کی تمام پریشانیوں اور مشکلوں سے نجات کا واحد ذریعہ اسلام ہے۔ وہ اسی روشنی میں دنیا کے ہر مسائل کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کی بعض نظموں کے حوالے سے یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ اشتراکی نظریہ سے کُل طور پر متاثر ہیں۔ وہ صرف انہیں چیزوں کی تعریف و توصیف کرتے ہیں جو اسلام سے ہم آہنگ ہے۔ باقی جو چیز اسلام کے خلاف معلوم ہوتی ہے اس کی تردید کرتے ہیں۔ ”بال جبریل“ میں ”الارض للہ“ کے عنوان سے ایک دلاویز مگر مختصر نظم میں کہتے ہیں۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون  
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟  
کون لایا کھینچ کر پچھتم سے بادِ سازگار  
خاک یہ کس کی ہے، کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟  
کس نے بھردی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب  
موسموں کو کس نے سکھائی ہے خوئے انقلاب؟  
وہ خدایا! وہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں  
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں ۴۶

متذکرہ نظم سے علامہ اقبال کا مقصود صرف یہ ہے کہ زمین اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اس پر انسان کا قبضہ محض تمتع کے لئے ہے۔

علامہ اقبال کے اسلامی نظریہ معیشت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال اپنی کتاب ”مئے لالہ فام“ میں لکھتے ہیں

اقبال نے قوم کے نام جو پیغام چھوڑا ہے اس کی اصل روح آئین  
پنہمبر کے تحت ایک ایسا معاشرہ وجود میں لانا ہے جو اخوت، مساوات  
اور عزت نفس کی بنیادی قدروں پر مبنی ہو تاکہ معاشی انصاف کا

حصول ممکن ہو سکے۔ ان کے نزدیک آئین پیغمبر غریب و نادار کا

دستگیر ہے لیکن سرمایہ دار کے لئے موت کا پیغام ہے۔ ۴۷

اس طرح اگر دیکھا جائے تو انقلاب روس اور اشتراکیت کی نظام نے اقبال کو اپنی حقیقت میں تصویریت کا رنگ بھرنے کا موقع دیا۔ کیونکہ اس نظام میں جو انقلابی جرأت، غریبوں سے ہمدردی، اور اقتدار پرستی اور سرمایہ داری کی جو مخالفت ہے، اقبال اس کو سراہتے ہیں۔ ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کی کامیابی نے ان پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں کر دی تھی کہ اشتراکیت محض ایک کتابی فلسفہ نہیں بلکہ ایک ضابطہ حیات اور دستور العمل ہے جو کروڑوں انسانوں کی زندگی میں انقلاب لاسکتا ہے اور انھیں ہزاروں سال کی غلامی، پسپائی اور مفلسی سے نجات دلا سکتا ہے۔

اس ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

انسانی زندگی کی اصلاح کے لئے مختلف اقوام میں جو جدوجہد ہو رہی

ہے اس کا جائزہ لیجئے تو آپ کو نظر آئے گا کہ اصلاح کا ہر قدم اسلام

کی طرف سے اٹھتا ہے۔ خواہ اس کے کوشاں مصلحین غیر مسلم ہی

کیوں نہ کہلاتے ہوں۔ اقبال نے کارل مارکس کو بھی اپنی آواز بنا

کر پیش کیا ہے۔ ۴۸

علامہ اقبال ایک روشن خیال اور بیدار مغز مفکر تھے۔ اگرچہ وہ اسلام کے حقیقی پیروکار تھے۔ تاہم ان کی فکر کی پنہائیوں میں مشرق کے علاوہ مغرب کے مفکرین مثلاً نٹشے اور برگساں کے فلسفہ کا عکس جھلکتا ہے اور کارل مارکس، ہیگل اور لینن کے فلسفہ کی صدائے بازگشت محسوس کی جاسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انقلاب روس کے ساتھ ساتھ اقبال نے اشتراکیت کے جدید رہنماؤں میں بھی خاص دلچسپی کا اظہار کیا ہے خصوصاً وہ مارکس کے معاشی تجزیے سے متفق ہیں۔ ”ضربِ کلیم“ کی ایک نظم ”کارل مارکس کی آواز“ میں اس کی کوششوں کو اس طرح خراج تحسین پیش کیا ہے۔

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی، یہ بحث و تکرار کی نمائش

نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش  
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر  
خطوطِ خم دار کی نمائش، مرز و کج دار کی نمائش  
جہانِ مغرب کے بت کدوں میں، کلیسیاؤں میں، مدرسوں میں  
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیار کی نمائش ۴۹

کارل ماکس بھی کہنے اور فرمودہ نظام کا آرزو مند ہے اور اقبال بھی۔ جہانِ نو کی تعمیر اور اس کی  
اساس میں دونوں میں بین اختلاف ہے۔ کارل ماکس نیا معاشی نظام قائم کرنا چاہتا ہے، لیکن اس سے  
آگے اس کا کچھ مقصود نہیں۔ کیونکہ وہ عالم مادی کے باہر کسی اور عالم کا قائل نہیں۔ جب کہ اقبال کے  
نزدیک معاشی نظام ہی صرف آخری منزل مقصود نہیں، بلکہ وہ انسانی ترقی کے لئے روحانی ارتقاء کو ناگزیر  
خیال کرتے ہیں۔

علامہ اقبال کے نزدیک اشتراکیت میں حق و باطل کی آمیزش ہے۔ مارکسی نظریے کی دلکشی کی  
وجہ محض اس کی حق گوئی اور بے باکی ہے۔ دنیا میں معاشی نظام کی عادلانہ تقسیم اسلام کے عین مطابق۔  
اس معاملے میں روس نے مارکس کے فلسفہ کو بنیاد بنا کر جو عملی اقدام کئے، اقبال اس کو بہ نظر استحسان  
دیکھتے ہیں۔ ضربِ کلیم کی ایک نظم ”بلشویک روس“ میں کہتے ہیں۔

روشِ قضائے الہی کی ہے عجیب و غریب خبر نہیں کہ ضمیر جہاں میں ہے کیا بات  
ہوئے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامور وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات  
یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل کہ توڑ ڈال کلیسیائیوں کے لات و منات! ۵۰

علامہ اقبال اشتراکیت کی اس کوشش کو کہ مادی ضروریات پورا کرنے کا کوئی عادلانہ نظام ہونا  
چاہیے، جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اسلام بھی معاش و رزق کی عادلانہ تقسیم کو جزو دین قرار دیتا ہے۔  
لیکن صرف اسی پر اپنی توجہ مرکوز کر لینا، اور اسے تکمیلِ زندگی کا نصب العین بنا لینا کسی طرح درست نہیں۔  
کیونکہ انسانی ترقی کے مدارج لامحدود ہیں۔ اس کی روح کا جو ہر عالم زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ اور  
انسان کی منزل مقصود حیاتِ جسمانی نہیں روحانی ہے۔ بالفاظِ دیگر خدا ہے۔

علامہ اقبال کے فکری سرچشمے پر اتنا زیادہ زور دیا گیا کہ اب اس کا اعادہ کرنا محض تکرار ہوگا۔ تاہم اس قدر کہنا ضروری ہے کہ اقبال کی فکری اساس اسلام ہے۔ وہ شرح محمدی اور دین اسلام کو انسان کے لئے دنیا کی تمام پریشانیوں اور مشکلوں سے نجات کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ بقول سلیم احقر ”اقبال میں اگرچہ مشرق و مغرب کے فلسفوں اور جدید علوم کی بوقلمونیوں کا امتزاج ملتا ہے مگر اساس ان کی اسلام اور قرآن مجید پر استوار ہے۔ اور اس سے علامہ متنوع نظریات میں فکری توازن پیدا کرنے میں کامیاب رہے۔ انھوں نے جملہ علوم اور فلسفایانہ مباحث کا ان کی انفرادی حیثیت میں مطالعہ کرنے کے برعکس ان کا اسلامی تشخص متعین کرنے کی کوشش کی ۱۵

یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے اشتراکیت کے صرف انھیں پہلوؤں کی حمایت کرتے ہیں جو عین اسلام ہے اور جن میں انسانی حقوق کی تائید کی گئی ہے۔ لیکن وہ اشتراکیت کے ان عناصر کی بھرپور مذمت کرتے ہیں جو اسلامی نظام معیشت سے متصادم ہوتی ہے۔

جب اقبال نے اشتراکیت میں نفی ذات باری اور منکر خدا کے عناصر کو دیکھا تو انھیں اس عظیم خطرہ کا احساس پیدا ہو گیا۔ چنانچہ انھوں نے انسانی برادری کو اس کے مضمرات سے آگاہ کرنا اپنا فرض منصبی سمجھا اور یہ باور کرایا کہ اس انقلاب کے بعد اگر ”لا“ سے ”الا“ کی طرف اور نفی سے اثبات کی طرف قدم نہ اٹھ سکے تو یہ تعمیر اصل میں تخریب بن جائیگی۔ کیونکہ اگر مذہب اور خدا کی تصور دنیا سے اٹھ جائے تو انسانی زندگی معرض خطر میں پڑ جائے گی اور دنیا سے اطمینان و سکون کا خاتمہ ہو جائے گا۔

اس کے علاوہ علامہ اقبال نے دنیا کے سامنے یہ مثال پیش کی کہ اشتراکیت سے قبل مغربی تہذیب اس لئے روح سے بیگانہ اور انحطاط پذیر ہو گئی کہ وہ محسوسات اور مادیات سے آگے نہ بڑھ سکی اور اس نے صرف مادی دنیا کو مسخر کرنے کو اپنا مقصود حیات بنا لیا۔ جس کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ مادی اسباب کی تقسیم نے حرص و ہوس کو تیز سے تیز کر دیا۔ اور تباہی کے سامان مہیا کر دیئے۔ اب اگر اشتراکیت بھی اسی طریقہ کار کو اپنالے تو اس کا انجام وہی ہوگا، جو اس سے قبل مغربی تہذیب و تمدن کا ہو چکا ہے۔ ”ضرب کلیم“ میں ”لا اور الا“ کے عنوان سے جو نظم ہے، اسی حقیقت کی ترجمانی کرتی ہے۔

فضائے نور میں کرتا نہ شاخ و برگ و بر پیدا

سفر خاکی شبستاں سے نہ کر سکتا اگر دانہ  
نہاد زندگی میں ابتدا ’لا‘ ، انتہا ’إِلَّا‘  
پیام موت ہے جب ”لا“ ہوا ’إِلَّا‘ سے بیگانہ  
وہ ملت روح جس کی ’لا‘ سے آگے بڑھ نہیں سکتی  
یقین جانو، ہوا لبریز اس ملت کا پیانہ ۵۲

اسی موضوع کو علامہ اقبال نے ”مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ اور ”جاوید نامہ“ میں  
صراحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مثنوی ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ میں انھوں نے لا  
الہ الا اللہ کے عنوان سے زندگی کے منفی اور مثبت پہلوؤں پر جو بصیرت افروز خیالات بیان کئے ہیں اور  
اس کی جو سیاسی اور اقتصادی تفسیر بیان کی ہے، وہ روس کے موجودہ حالات پر صادق آتی ہے۔ بقول عزیز  
احمد ”لا“ اور الا اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیات میں منفی اور مثبت مقامات کے مماثل ہیں۔ لا  
انقلاب کا تحریبی پہلو ہے اور ’إِلَّا‘ تعمیری۔ ’لا‘ سے جلال ظاہر ہے اور ’إِلَّا‘ سے جمال۔ ۵۳ واضح  
رہے کہ علامہ اقبال نے یہاں پر روس کے معاشی نظام پر کوئی تنقید نہیں کی، بلکہ صرف یہ بتایا ہے کہ  
اشتراکیت نے بھی ملوکیت، کلیسا اور مذہبی پیشوائیت کا انکار کیا ہے۔ اقبال بھی ملوکیت اور مذہبی  
پیشوائیت کے خلاف ہیں۔ اس لئے انھوں نے اشتراکیت کو آئندہ اس غلطی سے خبردار کیا کہ انسان کو  
صرف ”لا“ کہنے سے اطمینان نہیں ہوتا۔ اس کے بعد ”إِلَّا“ کہنا بھی ضروری ہے۔ یعنی انسانی فطرت  
اور عقل دونوں کا یہی تقاضہ ہے کہ ’لا‘ کے بعد ’إِلَّا‘ پر ایمان لایا جائے۔ یعنی جب تک خدا خالق کا  
نات پر ایمان نہیں لایا جائے اس وقت تک یہ مسئلہ لایخل بنا رہے گا۔

نکتہ می گویم از مردان حال	امتاں را لا جلال الا جمال
لا و الا احتساب کائنات	لا و الا فتح باب کائنات
ہر دو تقدیر جہان کاف و نون	حرکت از لا زاید الا سکون
تانہ رمز لا الہ آید بدست	بند غیر اللہ رانتواں شکست
در جہاں آغاز کار از حرف لا است	ایں نخستیں منزل مرد خداست ۵۴

آگے چل کر علامہ اقبال ایام عرب سے لَا اللہ کی تاثیر کی مثالیں پیش کی ہیں۔ جب عربوں کے دل و دماغ پر لَا اِلَّا کا حقیقی مفہوم واضح ہو گیا تو وہ تمام اقوام پر غالب آ گئے۔

ریز ریز از ضرب اولات و منات      در جہات آزاد بند جہات  
ہر قبائے کہنہ چاک از دست او      قیصر و کسریٰ ہلاک از دست او ۵۵

آگے چل کر وہ روس کی موجودہ صورتِ حال پر تبصرہ کرتے ہیں۔ یورپ کی طبقاتی جنگ میں روس کا اشتراکی انقلاب ”لا“ کی قدر کی نمود ہے۔ اور اس کے ضمیر سے حرف ”لا“ کی آواز صاف سنائی دیتی ہے۔ اسی تصور نے انقلاب روس کے لئے راہ ہوا کی اور روسی اقوام سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کی غلامی کی زنجیروں سے آزاد ہو گئے۔

ہم چناں بنی کہ دردورِ فرنگ      بندگی با خواجگی آمد بنگ  
روس کا قلب و جگر گرویدہ خوں      از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں  
آں نظام کہنہ را بر ہم زدست      تیز نیثے برگِ عالم ز دست  
کردہ اند از مقاماتش نگہ      لا سلاطین، لا کلیسا، لا الہ ۵۶

الغرض علامہ اقبال نے روس کے اشتراکی نظام کی جو تعریف و تحسین کی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس نے ملوکیت کا خاتمہ کر کے انسانیت کو آزاد کر دیا۔ دوسرے وہ مغرب کی سرمایہ دارانہ نظام کے مخالف ہیں اور تیسرے یہ کہ اس نظام میں رنگ و نسل کا کوئی امتیاز باقی نہیں رہا۔ یہ تینوں باتیں ملوکیت سے بیزاری سرمایہ داری سے نفرت اور ذات پات اور رنگ و نسل سے بالاتری اسلام اور اشتراکیت میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لہذا ان باتوں پر اقبال روس کی تعریف کرتے ہیں اور اس کے کارناموں کو عصر حاضر میں اخلاقی نشاۃ ثانیہ کا ایک مژدہ قرار دیتے ہیں۔ تاہم انھیں روس سے ایک بات پر اختلاف بھی ہے اور وہ ہے اس کا سیکولر یعنی لادینی کردار جس کے نتیجے میں اخلاق و مذہب کو دین سے بے دخل کر کے انسان کی عملی زندگی سے خارج کر دیا گیا۔ اقبال نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ روس تو تین باتوں میں مغربی طلسم سے نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ مگر اب بھی وہ اس کے لادینی کردار کے دامِ سحر میں مبتلا ہیں۔ وہ روس کو اس بات کا مشورہ دیتے ہیں کہ وہ مکمل طور پر افرنگ سے آزاد ہو جائیں اور لادینی



طرز زندگی کو ترک کر کے اپنی زندگی کو مثبت قدروں سے آشنا کر لیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اقبال نے روس کے لادینی کردار پر سخت اعتراض کیا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ دین کے بغیر کسی بھی معاشرہ میں صالح انسانی اقدار کو فروغ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی بھی تہذیب و تمدن کبھی بھی دہریت اور الحاد کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتی۔ چونکہ اقبال کا فکری سرچشمہ اسلام ہے۔ اس لئے ”جاوید نامہ“ میں جمال الدین افغانی کا جو پیغام روسی اقوام کو دیا ہے۔ اس میں انھوں نے اسلام اور اشتراکیت میں نقطہ افتراق و اتصال کو نہایت وضاحت اور صراحت سے پیش کیا ہے۔ اشتراکیت نے پرانے معبودوں اور قدیم اور فرسودہ نظام کو نیست و نابود کرنے کی جو سعی بلیغ کی ہے اس کو انھوں نے نہایت فراخ دلی سے سراہا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ان خطرات سے آگاہ کیا ہے جو اس انقلابی تہذیب کو پیش آ سکتے ہیں۔ اس لئے وہ اسے ’لا‘ سے ’الا‘ کی جانب قدم بڑھانے کی تلقین کرتے ہیں۔

تو کہ طرح دیگر انداختی	دل زدستور کہن پر داختی
ہم چوما اسلامیات اندر جہاں	قیصریت را شکستی استخوان
تا برافروزی چراغ در ضمیر	عبرت از سرگذشت ما بگیر
پائے خود محکم گداز اندر نبرد	گر دایں لات و ہبل دیگر مگرد
بازی آئی سوئے اقوام شرق	بستہ ایام تو با ایام شرق
کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں	سوئے آں دیر کہن دیگر مبین
در گذر ازلا اگر جویندہ	تارہ اثبات گیری زندہ

اے کہ می خواہی نظام عالمی

بجستہ اورا اساس محکمے ۵۷

در اصل اشتراکیت نے احترام انسانیت کے حق میں جس طرح آواز بلند کی اور اسے دنیا کے سامنے جس طرح عملاً پیش کیا، اقبال کو روسی اشتراکیت سے خاص دلچسپی پیدا ہو گئی۔ جب وہ اسلام اور اشتراکیت کا موازنہ کرتے ہیں تو دونوں کے درمیان انھیں بہت سی چیز قدر مشترک معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ اسلام اور اشتراکیت میں سوائے دہریت کے اور کوئی خاص فرق محسوس نہیں کرتے۔

بقول عزیز احمد ”اسلام اور اشتراکیت میں وہ بہت سی اساسی قدریں مشترک سمجھتے ہیں۔ اصلی فرق لا اور  
الّا کے مقامات کا ہے“ ۵۸

ساتھ ہی ساتھ علامہ اقبالؒ یہ پیشین گوئی کرتے ہیں کہ روس کی تقدیر اور اس کا مستقبل بڑی  
حد تک مشرقی اقوام بالخصوص اسلامی ممالک کے ساتھ وابستہ ہے۔ سرفرائیس یگ ہسبنڈ کے نام ایک خط  
میں روسی اقوام کے موجودہ میلانات و رجحانات پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں۔

”میرا ذاتی خیال ہے کہ روسی لوگ فطرتاً لا مذہب نہیں ہیں۔ بلکہ

میری رائے میں وہاں کے مرد اور عورتوں میں مذہبی میلان درجہ اتم

پایا جاتا ہے۔ روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ

تک نہیں رہے گی یہ اس لئے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی

بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے اپنے معمول پر آ جانے

کے بعد جو نہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا۔ انھیں

یقینی طور پر اپنے نظام کے لئے مثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہوگی۔“ ۵۹

علامہ اقبالؒ کو اگر روسی اشتراکیت سے اختلاف ہے تو صرف اس کی دہریت اور الحاد پرستی

سے۔ بلکہ ان کا خیال ہے کہ اگر بالشوزم میں خدا کا تصور شامل کر دیا جائے تو اس سے اسلام پر کوئی حرف

نہیں آئے گا، بلکہ وہ نظام اسلام کے مماثل بن جائے گا۔ متذکرہ خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں۔

”اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم

اسلام کے بہت قریب آ جاتا ہے۔ اس لئے میں متعجب نہ ہوں گا اگر

کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر۔“ ۶۰

اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبالؒ مارکس کے معاشی تجزیے سے متفق نظر آتے ہیں

لیکن جہاں تک مارکس کے جدلیاتی مادیت اور تاریخ کی معاشی تطبیق کا سوال ہے، اس سے انھیں شدید

اختلاف تھا۔ اقبالؒ اشتراکیت کی جگہ ایک ایسا نظام چاہتے ہیں جس میں ملوکیت، سرمایہ داری اور طبقاتی

کشکش کا اسی طرح خاتمہ ہو جائے جس طرح اشتراکیت میں ہو چکا ہے۔ لیکن اس کی بنیاد مادیت کے

بجائے روحانیت پر استوار ہو۔ اور یہ نظام اقبال کو صرف اسلام میں نظر آتا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال نے روسی اشتراکیت کو مغرب کی ناقبت اندیشی اور خود غرضانہ سرمایہ داری کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر قرار دیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

”روسی بالشوزم یورپ کی ناقبت اندیشی اور خود غرضانہ سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست رد عمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔..... اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا، بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لئے ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے! ’فا صبحتم بنعمتہ اخوانا‘ میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں۔ اور اس مساوات کا حصول ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو۔“ ۶۱

مذکورہ بالا اقتباسات سے اندزہ لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبال سرمایہ داری کی قوت کا حد اعتدال سے تجاوز کرنا سوسائٹی کے لئے ایک قسم کی لعنت خیال کرتے ہیں۔ اسے مناسب حدود میں رکھنے کے لئے

اسلام کے معاشی نظام کو بطور آئیڈیل پیش کرتے ہیں۔ تاکہ اس طرح معاشی نظام کا صحیح طریق پر انتظام و انصرام ہو سکے۔

اسی مضمون میں آگے چل کر اقبال اشتراکی نظام کے معاشی پہلو پر اس طرح تنقید کرتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو، ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ۶۲

ڈاکٹر معین الدین عقیل لکھتے ہیں۔

”چنانچہ اقبال نے خود اپنی زندگی میں دیکھ لیا کہ روس کے اشتراکی نظام میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہونے لگی تھیں۔ انھیں یقین ہو گیا تھا کہ اشتراکیت اسامیوسی اور محرومی کا مداوا نہیں بن سکتی، جس سے دنیا دوچار ہے۔ بلکہ اسے وہ ملوکیت اور اس کے جبر و استبداد کا ایک پہلو قرار دیتے تھے جس کے ذریعہ دنیا کے ہر خطہ میں روح آزادی اور انسانیت کو اس طرح کچلا جا رہا تھا کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔“ ۶۳

یہی وجہ ہے کہ ”جاوید نامہ“ میں اقبال ملوکیت کے ساتھ ساتھ اشتراکیت کو بھی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ وہ اشتراکیت کی اس بنیاد پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ صرف مساوات شکم پر زور دیتی ہے۔ جب کہ اقبال کے نزدیک مساوات شکم سے نہیں بلکہ صرف اخوت کے ذریعہ استوار ہو سکتی ہے۔

صاحب سرمایہ از نسل خلیل !

یعنی آں پیغمبر بے جبریل  
 ز آنکہ حق در باطل اومضراست  
 قلب او مومن دماغش کا فراست  
 غریباں گم کر دہ اند افلاک را  
 در شکم جویند جان پاک را  
 رنگ و بوازتن نگیرد جان پاک  
 جز بہ تن کارے ندارد اشتراک  
 دین آں پیغمبر حق ناشناس  
 بر مساوات شکم دارد اساس  
 تا اخوت را مقام اندر دل است  
 بیخ اودر دل نہ در آب و گل است! ۶۴

اشتراکیت پر علامہ اقبال کا سب سے بڑا اعتراض یہی ہے کہ یہ صرف مساوات شکم پر زور دیتی ہے۔ اور اس نظریہ میں خدا اور روحانیت کی کوئی گنجائش نہیں، اس لئے وہ اسے ہدف تنقید بناتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی بھی قوم اور تہذیب و تمدن بغیر دین اور روحانیت کے تادیر قائم نہیں رہ سکتی۔ خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیت کے مذہب کے مخالف ہیں اور اس کو ایفون تصور کرتے ہیں۔ لفظ ایفون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان مروتوں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا، جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو

روحانیت میرے نزدیک مغضب ہے یعنی افیونی خواص رکھتی ہے  
اس کی تردید میں نے جا بجا کی ہے۔ باقی رہا سوشلزم، سوا سلام خود  
ایک قسم کا سوشلزم ہے، جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت  
کم فائدہ اٹھایا ہے۔“ ۶۵

اس طرح اقبال کی شاعری اور ان کی نثری تحریروں کا بہ نظر غائر جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آتی  
ہے کہ وہ مارکس کے بہت سے نظریات سے اتفاق رکھتے ہوئے اس کے ان نظریات کی شدید مخالفت کرتے  
ہیں جو اسلام کی روح کے منافی ہیں۔ یعنی معاشی نظام کی تاویل و تطبیق، خدا پرستی کے بجائے دہریت اور نفس  
پرستی جن سے الحاد اور مادیت کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔ تاہم اقبال مارکس کی شخصیت کے قائل ہیں اور اس کی  
تاریخی اہمیت کو سمجھتے ہوئے اس کی عظمت کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ اسے ”کلیم بے تجلی“ ”مسیح بے صلیب  
“ اور ”پیغمبر حق ناشناس“ جیسے القاب سے یاد کرتے ہیں۔ اور اسے ایک ایسا نابغہ روزگار قرار دیتے ہیں، جس کا  
دل مومنانہ ہے، مگر اس کا دماغ یعنی روح کافرانہ ہے۔  
ارمغانِ حجاز میں کہتے ہیں۔

وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیح بے صلیب  
نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب  
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پر پردہ سوز  
مشرق و مغرب کی قوموں کے لئے روز حساب ۶۶

تاہم کسی شخصیت کا قائل ہونا اور اس کے نظریات سے اختلاف کرنا دو الگ الگ امور ہیں۔  
اقبال کارل مرکس کا احترام ضرور کرتے ہیں۔ اور اس کی کتاب کو صحائف کا درجہ ضرور دیتے ہیں۔ مگر اس  
کے اشتراکی نظریات کے بعض امور سے سخت اختلاف رہا ہے۔ اور یہ جن پس منظر میں اور جن امور پر یہ  
استوار ہوئی تھی، اقبال کو اس سے بنیادی اختلاف رہا ہے۔ اور اشتراکیت کو وہ مذہب اور سیاست کی  
علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ سمجھتے تھے۔ اور مذہب اور سیاست میں علیحدگی ان کی نظر میں یورپ کی سب سے  
بڑی غلطی تھی جس نے انسانیت کی روح کو کچل ڈالا۔ اس لئے اقبال نے ایسے تمام نظریات کو جس کی بنیاد

مادیت اور الحاد پر قائم ہوئی ہے، اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان کے نزدیک دنیا میں صرف ایک ہی نظام ایسا ہے جو تمام بنی نوع انسان کو بھلائی اور اخوت کی ضمانت دے سکتا ہے۔ اور وہ ہے اسلام کا مذہبی، اخلاقی اور روحانی نظام۔ آل احمد سرور کے نام ایک خط میں انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کیا ہے۔

میرے نزدیک فاشزم، کمونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کی کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ ۶۷

اس طرح ان واضح خیالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری میں انقلاب روس اور اشتراکیت کے متعلق اچھے اشارے موجود ہیں۔ لیکن ان کی بعض نظموں کے حوالے سے یہ تاثر قائم کرنا کہ اقبال غیر مشروط طور پر اشتراکیت یا کارل مارکس کے فلسفہ کے حامی تھے، اقبال کے باتوجہ مطالعہ کا نتیجہ نہیں، بلکہ جگن ناتھ آزاد کے نزدیک ”اقبال کو اسلامی اشتراکی کہنا اقبال، اسلام اور اشتراکیت تینوں کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔“ ۶۸ اقبال کے نظریات اور اشتراکیت کے فلسفہ میں بڑا تضاد ہے۔ چونکہ اسلام میں مساوات، اخوت، اخلاقیات اور انسانیت کے جذبے پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس لئے اقبال کے نزدیک اشتراکیت یا مارکس کے وہ سارے نظریات جن سے انسان کی فلاح و بہبود میں مدد ملتی ہے، لائق تحسین ہے۔ لیکن جہاں کہیں انھیں ایسے امور سے سابقہ پڑا جو اسلام کی روح سے متصادم ہوتی نظر آتی ہے، اس کی انھوں نے بھرپور مذمت کی۔ اقبال خدا کے وجود اور اس کی رحمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ روحانیت کے قائل ہیں۔ جب کہ اشتراکی خدا کے وجود کے منکر ہیں اور مادیت کے قائل ہیں۔ اس لئے اس کا مذہبی اور اخلاقی نصب العین اقبال کی احاطہ فکر سے باہر ہے۔ تاہم ان نظریاتی اختلافات کے باوجود اقبال نے انقلاب روس کا جس والہانہ جوش و خروش کے ساتھ خیر مقدم کیا۔ اور اس کے بعض معاشی پہلوؤں، غریبوں سے ہمدردی اور سرمایہ داری کی مخالفت کو اپنے شعری و نثری افکار کا حصہ بنایا، اس کی نظیر اردو کے کسی دوسرے شاعر یا ادیب کے یہاں مشکل سے ملے گی۔ اس لحاظ سے عصر حاضر میں ایک مسلمان مفکر اور دانشور کی حیثیت سے ان کا جو بھی مرتبہ ہے، اس کی حیثیت مزید دوچند ہو جاتی ہے۔

## حوالہ جات

- ۱ فکرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۲ء، ص ۱۱۷
- ۲ مضامینِ اقبال مرتبہ: تصدق حسین احمدیہ پریس چارمینار حیدرآباد (کن)، ۱۳۶۲ھ، ص ۶۲
- ۳ مضامینِ اقبال مرتبہ: تصدق حسین احمدیہ پریس چارمینار حیدرآباد (کن)، ۱۳۶۲ھ، ص ۶۳
- ۴ کلیاتِ اقبال (بالِ جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۲۶
- ۵ کلیاتِ اقبال (بالِ جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۳۶
- ۶ کلیاتِ اقبال (ضربِ کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۶۲
- ۷ کلیاتِ اقبال (بالِ جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۲۵
- ۸ کلیاتِ اقبال (بالِ جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۸۹
- ۹ کلیاتِ اقبال (ضربِ کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۹۰
- ۱۰ زبورِ عجم علامہ محمد اقبال سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۱۹
- ۱۱ اقبال اور عالمی سیاسیات میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۶۱، ۶۲
- ۱۲ انقلابِ روس کشن پرساد کول الہ آباد ہندوستان اکیڈمی الہ آباد، ۱۹۳۶ء، ص ۶۵، ۶۶
- ۱۳ اقبال اور عالمی سیاسیات میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۸۱
- ۱۴ اقبال کی شاعری اور انقلابِ روس پروفیسر احتشام حسین ”ثقافت“ (لاہور)، اگست ۱۹۶۵ء، جلد ۱۴، شمارہ ۸، ص ۵۵
- ۱۵ فکرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۲ء، ص ۱۵۸
- ۱۶ اقبال کی سیاسی فکر کا انقلابی پہلو قمر رئیس بیابنس اقبال، علامہ اقبال ادبی مرکز، بھوپال، ص ۸۲
- ۱۷ بحوالہ قبل اسلام اور اشتراکیت جگن ناتھ آزاد ماہنامہ ’معارف‘، آگسٹ گڈھ، فروری ۱۹۷۶ء، جلد ۱۱، عدد ۲، ص ۸۸
- ۱۸ کلیاتِ اقبال (بالِ جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۵۱، ۵۵۲
- ۱۹ فکرِ اقبال خلیفہ عبدالحکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۲ء، ص ۱۵۸
- ۲۰ اقبال کا تصور وطن اور ڈاکٹر قمر رئیس ماہنامہ آجکل (اقبال نمبر) نئی دہلی، نومبر ۱۹۷۷ء، جلد ۳۶، شمارہ ۴، ص ۱۴
- ۲۱ کلیاتِ اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۲۱۶
- ۲۲ اقبال - اسلام اور اشتراکیت جگن ناتھ آزاد ماہنامہ ’معارف‘، آگسٹ گڈھ، فروری ۱۹۷۶ء، جلد ۱۱، عدد ۲، ص ۱۰۳



- ۲۳ اقبال اور سوشلزم جسٹس ایس۔ اے۔ رحمن فردوس پبلی کیشنز دہلی، ۱۹۷۹ء، ص ۵۴
- ۲۴ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۳۰۲
- ۲۵ کلیات اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۷۳، ۳۷۴
- ۲۶ کلیات اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۷۵، ۳۷۶
- ۲۷ کلیات اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۷۶
- ۲۸ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۱۱۸
- ۲۹ کلیات اقبال (بانگ درا) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۸۷
- ۳۰ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۱۱۸، ۱۱۹
- ۳۱ کلیات اقبال (ضربِ کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۶۱
- ۳۲ اقبال اور سوشلزم جسٹس ایس۔ اے۔ رحمن فردوس پبلی کیشنز دہلی، ۱۹۷۹ء، ص ۵۴
- ۳۳ کلیات اقبال (ضربِ کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۶۱
- ۳۴ اقبال کی سیاسی فکر انقلابی پہلو ڈاکٹر قمر رئیس بیابجس اقبال، علامہ اقبال ادبی مرکز، بھوپال، ص ۷۷، ۷۸
- ۳۵ پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۶۲۰
- ۳۶ پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۶۵۵، ۶۵۶
- ۳۷ فکر اقبال خلیفہ عبدالحکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۲ء، ص ۱۶۲، ۱۶۳
- ۳۸ پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۶۵۷، ۶۵۸
- ۳۹ پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۶۵۷
- ۴۰ اقبال - اسلام اور جگن ناتھ آزاد ماہنامہ معارف آعظم گڑھ، مارچ ۱۹۷۶ء، جلد ۱۱، عدد ۳، ص ۱۷۰
- ۴۱ کلیات اقبال (بال جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۳۶
- ۴۲ فکر اقبال خلیفہ عبدالحکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۲ء، ص ۱۶۵
- ۴۳ زبورِ عجم علامہ محمد اقبال سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۱۱۸
- ۴۴ اقبال کی سیاسی فکر انقلابی پہلو ڈاکٹر قمر رئیس بیابجس اقبال، علامہ اقبال ادبی مرکز، بھوپال، ص ۸۶
- ۴۵ کلیات اقبال (بال جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۳۴
- ۴۶ کلیات اقبال (بال جبریل) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۵۴۶

- ۴۷ مے لالہ فام ڈاکٹر جاوید اقبال اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۴۲
- ۴۸ فکر اقبال خلیفہ عبدالحکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۲ء، ص ۱۷۰، ۱۷۱
- ۴۹ کلیات اقبال (ضرب کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۶۲
- ۵۰ کلیات اقبال (ضرب کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۷۶۵، ۷۶۶
- ۵۱ اقبال کی فکری میراث۔ ڈاکٹر سلیم اختر بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۷
- ۵۲ کلیات اقبال (ضرب کلیم) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۶۸۵
- ۵۳ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۳۲۳
- ۵۴ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۰۶
- ۵۵ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۰۷
- ۵۶ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۳۰۸، ۳۰۷
- ۵۷ جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۶۷۱، ۶۷۲
- ۵۸ اقبال، نئی تشکیل عزیز احمد اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۳۱۹
- ۵۹ کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم مرتبہ سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۱، ۱۳۲
- ۶۰ کلیات مکاتیب اقبال جلد سوم مرتبہ سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۲
- ۶۱ گفتار اقبال علامہ محمد اقبال ادارہ تحقیقات، پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۷
- ۶۲ گفتار اقبال علامہ محمد اقبال ادارہ تحقیقات، پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۸، ۷
- ۶۳ دنیا اسلام میں اشتراکیت کا ڈاکٹر معین الدین عقیل ابجوالہ: 'اقبال ۸۴' مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۵۲۷، ۵۲۸
- ۶۴ جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی، ۱۹۹۳ء، ص ۵۱۶، ۵۱۷
- ۶۵ کلیات مکاتیب اقبال جلد چہارم مرتبہ سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۳۹۹، ۴۰۱
- ۶۶ کلیات اقبال (ارمغانِ حجاز) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۰۴ء، ص ۸۱۶
- ۶۷ کلیات مکاتیب اقبال جلد چہارم مرتبہ سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی، ۱۹۹۸ء، ص ۴۳۶
- ۶۸ اقبال۔ اسلام اور اشتراکیت جگن ناتھ آزاد معاہنامہ معارف اعظم گڑھ، مارچ ۱۹۷۶ء، جلد ۱۱، عدد ۳، ص ۱۷۱

# **باب ششم**

**علامہ اقبال کے سیاسی تصورات کی  
فلسفیانہ بنیادیں  
(مشرق و مغرب کی کشمکش کی روشنی میں)**

## علامہ اقبال کے سیاسی تصورات کی فلسفیانہ بنیادیں (مشرق و مغرب کی کشمکش کی روشنی میں)

علامہ اقبال کی فکر و فن کے کسی بھی پہلو کو زیر بحث لایا جائے، اقبال کے فکری و شعری میلانات، رجحانات مطالعات اور اس نوع کے دیگر موضوعات کا مطالعہ ایک ناگزیر حقیقت رکھتا ہے۔ ایک عظیم فنکار کی طرح اقبال کی شاعری اپنے اندر بڑی وسعت، تنوع اور تہہ داری رکھتی ہے۔ ان کے یہاں باقاعدہ ایک فکری ارتقاء ملتا ہے، اسی طرح جس طرح ایک بڑے فن کار کے یہاں فکری ارتقاء ملتا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال ایک نہایت بیدار مغز حساس ترین اور مضطرب ذہن و مزاج کے مالک تھے۔ وہ نہ صرف ایک فلسفی اور شاعر تھے، بلکہ سیاست بھی ان کی فکر کی پنہائی کا ایک اہم حصہ ہے، جسے ان کے نظام فکر سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا ہے۔

فکر اقبال کے سیاسی مطالعہ میں اس بات کی وضاحت غیر ضروری نہ ہوگی کہ اقبال اصطلاحی معنوں میں ماہر سیاسیات نہ تھے۔ کیونکہ نہ تو انہوں نے فلسفہ سیاسیات کا کوئی تذکرہ مرتب کیا ہے، اور نہ ہی ماہرین سیاسیات کے افکار کی تاریخ تصنیف کی ہے۔ اور نہ ہی انہوں نے سیاسیات کی اصول و مبادیات یا قوانین پر مشتمل کوئی کتاب تالیف کی ہے۔ اسی طرح سیاسیات کے مضمون میں بھی کوئی نیا نظری اصول یا کوئی نیا نظریہ خلق نہیں کیا۔ البتہ ان کی نظم و نثر کے بعض حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے سیاسیات کا وقت نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ اور زندگی کے مختلف شعبوں میں سیاسی مطالعے کی اہمیت کے قائل تھے۔ ان کی شاعرانہ عظمت اور مفکرانہ حیثیت کا انحصار بڑی حد تک اس بات پر ہے کہ انہوں نے دیگر موضوعات و مسائل کے ساتھ ساتھ سیاست کو بھی اپنے فلسفیانہ افکار کا جز بنایا۔ یوں تو ان کے معاصرین چکبست، حسرت، سیماب اکبر آبادی اور دیگر شعراء نے بھی سیاست کے موضوع کو اپنے شعری افکار کا حصہ بنایا۔ لیکن سیاست کے متعلق اور اس کے حسن و قبح کا شعور جس شدت، تواتر اور گہرائی کے ساتھ اقبال کے یہاں ملتا ہے، کسی اور شاعر کے یہاں نہیں ملتا۔ انہوں نے جس تدبر اور

تفکر کے ساتھ سیاست کو اپنا موضوع فکر بنایا۔ اور اپنے فکر و فن (شاعری اور نثر) میں سیاست کا استعمال جس تواتر کے ساتھ کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دیگر موضوعات کی طرح یہ بھی ان کے فکر و شعور کا بنیادی جز ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر سید عبداللہ اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

”علامہ اقبال نے اگرچہ سیاسیات کے موضوع پر کوئی مستقل کتاب نہیں لیکن اس امر سے نہیں انکار کیا جاسکتا کہ ان کی تصانیف علم سیاست کے بلند حقائق سے لبریز ہیں۔ اس لئے ان کی شاعری کو صرف جمالیاتی لذت کی خاطر نہیں پڑھنا چاہئے، بلکہ اس حیثیت سے بھی نظر ڈالنی چاہئے کہ شاعری کے علاوہ اس کا کوئی اور بلند تر اخلاقی اور سیاسی مفہوم بھی ہے۔ دراصل ان کی شاعری اور سیاسی فکر باہم اس طرح آمیختہ ہیں جس طرح دانستے کی شاعری اور فلارینس کی سیاسیات، غرض سیاسیات سے براہ راست متعلق نہ ہونے پر بھی ان کی شاعری کا سیاست سے گہرا تعلق ہے۔ ا۔

ڈاکٹر سید عبداللہ کی اس رائے کے مطابق اقبال کے فکر و فن کا بیشتر حصہ سیاست سے تعلق رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے ان کے افکار کی نوعیت اخلاقی بھی ہے اور سیاسی بھی۔ میاں محمد افضل کے نزدیک اقبال کے پیغام کی نوعیت سیاسی ہے۔ لکھتے ہیں۔

”اقبال کا پیغام اور نصب العین بنیادی طور پر سیاسی ہے۔ اگرچہ اقبال نے عملی سیاست میں بہت کم حصہ لیا۔ لیکن ہمیشہ اپنے کلام، خطبات اور مضامین کے ذریعہ ایسے سیاسی خیالات کا اظہار کرتے رہے جن کا مقصد کسی خاص سیاسی مکتب فکر کا قیام نہ تھا بلکہ امت

محمدیہ کی رہنمائی تھا ۲۔“

قبل اس کے کہ اقبال کے سیاسی تصورات سے بحث کی جائے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم سیاسیات کے ان اصولوں و نظریات کا مختصر سا ذکر دیا جائے، جو دنیا کے سیاست میں ایک عرصے سے

مسلمات کی صورت اختیار کئے چلے آ رہے ہیں۔

علم سیاسیات بنیادی طور پر مملکت و حکومت کا مطالعہ ہے۔ علم سیاسیات کی قدیم تعریفات مملکت و حکومت کے ارد گرد گھومتی ہے۔ قدیم سیاسی مفکرین نے مملکت کو چلانے والے عوامل خصوصاً حکومت اور سیاسی محرکات کو نظر انداز کرتے ہوئے علم سیاسیات کو محض مملکت، اس کے مقاصد اور شکلوں اور ارتقاء کے مطالعہ قرار دیا تھا۔ فرانسیسی اسکالر جانیٹ پال (Janet Paul) کے مطابق ”علم سیاست سماجی علم کا وہ حصہ ہے جو مملکت کی ابتداء اور اصولوں سے بحث کرتا ہے“ ۳

ابتداء میں سیاست صرف مملکت اور حکومت کے مطالعہ تک محدود تھی۔ لیکن بعد میں اس کے مطالعہ میں وسعت اور تبدیلی پیدا ہوتی گئی۔ آج علم سیاسیات کو ان علوم میں شمار کیا جاتا ہے جو ریاست کی مختلف کیفیات، حکومت کے اقسام و فرائض اور طریقہ کار کا باضابطہ مطالعہ کرتا ہے۔ جو انسانی زندگی، اس کے نظام اور اس کے تدریجی نشوونما سے بحث کرتا ہے۔ سیاسی حقائق کو مرتب کر کے صحیح نتائج اور آئندہ سیاسی طرز عمل کے لئے کچھ اصول وضع کرتا ہے۔ تاکہ اپنے عہد کی حکومت کے لئے ایک بہترین لائحہ عمل مرتب کیا جاسکے۔

یہ تو تھا مغربی نقطہ نظر سے سیاست کے مفہوم و مباحث۔ جب کہ امام غزالی اور ابن خلدون جیسے مشرقی مفکرین نے سیاست اور مذہب کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔

امام غزالی نے سیاست کی جو تعریف کی ہے۔ اس میں جہاں مخلوق کی اصلاح اور راہ نمائی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، وہیں اس کا مقصود و منہا افراد اور معاشرہ کے درمیان باہمی محبت و یگانگت اور اتحاد کا جذبہ پیدا کرنا ہے۔ لکھتے ہیں:

سیاست مخلوق کی اصلاح کرنا اور راہ نمائی کرنا۔ اس سیدھے راستے کی جانب جو دنیا اور آخرت کی نجات کا ذریعہ ہو۔ سیاست وہ تدبیر ہے جو زندگی کے وسائل اور ان کے دائرے میں افراد معاشرہ کے درمیان باہمی محبت اور اتحاد و تعاون پیدا کرتی ہے۔ ۴

ابن خلدون کے نزدیک:

سیاست اور حکومت مخلوق کی نگہداشت اور ان کی مقاصد کی کفالت و ضمانت کا نام ہے۔ یہ سیاست خدا کی نیابت ہے۔ اس کے بندوں پر اسی کے احکام نافذ کرنے کا نام۔ ۵

مذکورہ بالا اقتباسات میں سیاست کے جو مفہوم و مباحث بیان کئے گئے ہیں، اس کا لب و لباب یہ ہے کہ سیاست اس حکمت عملی کا نام ہے، جن کے ذریعہ عوام کے مفادات اور تحفظات کا تعین ہو سکے۔ اور افراد اور معاشرہ کے درمیان اتحاد و اتفاق اور محبت و اخوت کا جذبہ پیدا ہو سکے۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ علامہ اقبال ماہر سیاسیات نہ تھے۔ تاہم انھوں نے اپنے مضامین، خطوط اور دیگر بیانات میں سیاست کے متعلق جو اظہار خیال کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے اندر سیاسی شعور بدر اتم موجود ہے۔

علامہ اقبال جس طرح اپنے فلسفیانہ افکار و تصورات میں مذہب کو مقدم رکھتے ہیں، اسی طرح وہ سیاست کو بھی مذہب کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سیاست کو اگر مذہب سے جدا کر دیا جائے، خواہ اس کی بنیاد کتنی ہی صالح اقدار پر کیوں نہ قائم ہو، اس سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ پر آمد نہیں ہوتا۔ کہتے ہیں:

”از روئے شریعت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں  
گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یکجا کرنے کا نام سیاست  
نہیں۔ بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے  
فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔“ ۶

گویا اقبال کے نزدیک مذہب و سیاست ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ سیاست کو کسی بھی طرح مذہب سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ ایک جگہ لکھتے ہیں ”سیاسیات کی جز انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے“ ۷ وہ اقوام کی زندگی کے لئیں سیاست کو ناگزیر خیال کرتے ہیں۔

”سیاست کو قوم سے وہی نسبت ہے جو جسم سے جان کو۔ سیاست  
زندگی ہے۔ سیاست آزادی ہے، اقدام ہے۔ سیاست کے معانی

ہیں حیات ملی کا شعور۔ سیاست سے مدعا ہے اس نصب العین کی  
جدوجہد جس سے ہمارا مستقبل وابستہ ہے“ ۸

اقبال کے نزدیک سیاست اس طریقہ کار سے عبارت ہے جس پر کاربند ہو کر انسان کو اپنے مقاصد کے حصول کیلئے کوشش کرنی چاہئے۔ ان کے نزدیک سیاست کوئی وقتی اور ہنگامی مشغلہ نہیں۔ بلکہ ایک ذریعہ ہے حقیقی مقصد تک پہنچنے کا۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”سیاست سے مقصد ہے وجود ملی کا استحکام، اس کا حفظ اور نشوونما۔ لیکن ہماری سیاست ان نسلی اور وطنی یا سیاسی اور معاشی قوتوں کی پیداوار نہیں۔ جن کو آج بنائے قومیت تصور کیا جاتا ہے۔ ہماری سیاست کی روح اخلاقی ہے۔ یعنی ان مقاصد اور مصالح کی مظہر جن کا تعلق نوع انسانی کے مستقبل اور خیر و سعادت سے ہے“ ۹

الغرض فکر و تدبر اقبال کی سیاست کی نمایاں خصوصیات ہے۔ اس کا مقصود و منہا انسانیت کی فلاح و بہبود ہے۔ ان کے نزدیک سیاست مقصود بالذات نہیں، بلکہ ایک ذریعہ ہے حصول مقصد کا۔ اور اس کا اولین و آخرین مقصد ہے اسلام کی بنیادی ہیئت کا تحفظ۔ مختصر یہ کہ ان کی فکری سیاست کا مرکز و محور اسلام کی بنیادی ہیئت کی تشریح و توضیح، اور اسلام کا تحفظ و تمکن ان کی سیاست کی روح ہے۔

ایک خالص سیاسی مفکر موجودہ حکومتوں یا ماضی کی حکومتوں کے ذریعہ قائم کردہ سیاسی نظامات کی زیریں ساخت کا منطقی اور نظریاتی تجزیہ کرتا ہے۔ اور ان اصولوں کو دریافت کرتا ہے جو ان نظامات کی ساخت میں کارفرما ہوتے ہیں۔ اور اپنے عہد کی حکومتوں کے لئے ایک بہترین سیاسی لائحہ پیش کرتا ہے۔ اس حد تک یہ تمام اوصاف اقبال کی شخصیت میں موجود ہیں۔ اور ان کو بھی اس معنی میں ایک سیاسی مفکر قرار دیا جاسکتا ہے۔ مگر فرق اس وقت واضح ہوتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بیش تر سیاسی مفکرین کی فکر کا محور ایک ایسے سیاسی نظام کی تقویم رہا ہے، جس میں انسانی فلاح و بہبود کے امکانات بیش از بیش ہوں۔ ظاہر ہے انسانی فلاح کے اس تصور کی بنیاد سراسر مادی رہی ہے۔ جب کہ اقبال کے نظام فکر میں مرد مومن، مرد کامل اور مسلمانوں کے روحانی ارتقاء کو اولین اہمیت حاصل ہے۔



اقبال ہم عصر معاشرتی ضرورتوں کے تحت مختلف قسم کی صنعت و حرفت یا اقتصادی، عملی یا پھر مادی ترقی کے مخالف نہیں۔ تاہم ان کے سیاسی فکر کی جستجو کا اصل محور ایک ایسی ریاست یا سیاسی نظام کی تقویم تھی جس میں انسان ہر قسم کی مادی قوتوں کی تسخیر بھی کر سکے۔ اور روحانی اور اخلاقی ارتقاء کے مدارج طے کر کے بندہ مولا صفات بھی بن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے سیاسی افکار و نظریات کی اہمیت ثانوی ہے۔ اور ان کے نظام افکار میں انسان کامل اور مرد مومن کی روحانی ترقی، اس کی نوعیت، اس کے اسباب و عوامل اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق وغیرہ مسائل کی اہمیت مرکزی رہی ہے۔

علاوہ بریں علامہ اقبال ایک تخلیقی فنکار پہلے تھے اور سیاسی و سماجی مفکر بعد میں۔ فنکار اپنے تخلیقی وجدان سے تحریک حاصل کرتا ہے۔ اور اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ ایسے حسن اور صداقت کی جستجو کرتا ہے۔ جس کو خالص منطق یا استدلال کی قوت سے حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مشاہدے اور افکار میں نظر آنے والے تضادات اس کی صداقت کی نفی نہیں بلکہ تکمیل کرتے ہیں۔ تخلیقی ذہن حقائق کے متضاد و متضادم پہلوؤں کو انگیز کرتا ہے، نہ کہ ان سے پہلو تھی۔ جب کہ ایک خالص مفکر کے یہاں سب سے بڑی محرک قوت اس کا منطقی استدلال ہوا کرتا ہے۔ وہ اپنی استدلالی قوت سے تضادات کو بعینہ قبول کرنے کے بجائے ان میں مطابقت کے پہلو تلاش کرتا ہے۔ لہذا اس کی فکر منطقی طور پر مربوط و منضبط ہوتی ہے۔ چونکہ علامہ اقبال اولاً ایک تخلیقی فنکار تھے۔ لہذا ان کے سیاسی افکار و تصورات میں اس منطقی ربط اور استدلال کی وحدت کی تلاش و جستجو بے سود ہے، جو کسی خالص سیاسی مفکر کا طرہ امتیاز ہوا کرتا ہے۔ اقبال کا کلام اس واضح ثبوت پیش کرتا ہے۔ وہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام کے سخت مخالف ہونے کے باوجود مغرب کی روش خیالی اور انسان دوستی کے ذیل میں نے والے نظریات سے متاثر تھے۔ جو ان کی آفاقی اور وسیع المشری کا واضح ثبوت ہے۔ نیز یہ کہ ان کے ایک سیاسی مفکر ہونے کا بھی ثبوت فراہم کرتی ہے۔

اقبال کے سیاسی فکر کا ارتقاء:

ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے اقبال پر سب سے بڑا اعتراض عموماً یہ کیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ سیاست کے تعلق سے اپنا مسلک تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اور ہر عشرے کے بعد اس کے افکار و خیالات میں

تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے انگریزی رسالہ ”اتھینیم“ کے ایک مضمون نگار مسٹر فاسٹر نے یہی کہا تھا کہ اقبال کا قدم کسی ایک راستے پر نہیں رہیگا“۔ ۱۰۔

معترضین اس کے جواز کے طور پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ اقبال ابتداء میں وطنیت اور قومیت کے جذبے سے سرشار تھے۔ اور ایک حد تک ہندوستان میں قومی تحریک کے حامی و موید بھی۔ جس سے متاثر ہو کر انہوں نے ”نیا سوال“، ”ترانہ ہندی“، ”تصویر درد“، ”اور صدائے درد“ جیسی حب الوطنی تنظیمیں لکھیں۔ پھر اس کے بعد ان کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ اور وطنی و قومی شعور سے بیزار ہو کر ”بلاد اسلامیہ“، ”ترانہ ملی“، ”خطاب بہ نوجوان اسلام“ اور ”شکوہ“ و ”جواب شکوہ“ جیسی خالص ملی تنظیمیں تخلیق کیں۔ اس کے بعد جب سرمایہ و محنت کی جنگ چھیڑی تو مزدوروں کی حمایت میں اشتراکی خیالات کے اظہار میں جھجک محسوس نہیں کی۔ کہیں انہوں نے جمہوریت کی تعریف و تحسین کی اور اسے اسلامی نظام حکومت کے مطابق قرار دیا۔ کہیں پر اس طرز حکومت کی تردید و مخالفت بھی کی۔ کہیں کہیں انہوں نے فاشزم اور سوشلزم کی تعریف و توصیف کی۔ اور ملوکیت کو ہدف تنقید بنایا۔ اس بنا پر اقبال کے معترضین کا خیال ہے کہ اقبال کے سیاسی فکر میں ہر لمحہ بہ لمحہ تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ لوگ اس ضمن میں اقبال کے یہاں کچھ تصادات کی نشاندہی بھی کرتے ہیں۔ بظاہر اس اعتراضات کی صداقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ تاہم امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے سیاسی افکار میں یہ تبدیلی ان کے افکار و خیالات میں پختگی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ جیسے جیسے وہ ان نظریات و تصورات کا گہرائی اور وقت نظر سے مطالعہ کرتے ہیں، اس کے تئیں اپنا عمل اور رد عمل ضرور ظاہر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

”اقبال کے کسی بھی نظریے کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال کے فلسفیانہ نظریات جامد اور غیر متعینہ نظریات نہیں بلکہ ان میں مطالعے اور مشاہدے کے پیش نظر تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں۔ حب اسلام اور عشق رسول کی بات دوسری ہے۔ یہ فلسفیانہ نظریات نہیں، بلکہ ایسے مذہبی امور ہیں جن

کی آغوش میں اقبال نے آنکھ کھولی۔ اور اس میں کسی طرح کی نظریاتی تبدیلی ڈھونڈھنا اسی طرح غلط اندیشی کا باعث ہو سکتا ہے، جس طرح فلسفیانہ نظریات میں تبدیلی کے عناصر سے انکار کرنا۔ لیکن فلسفے کا جہان تک تعلق ہے کوئی ایسا بندھا لگا نظریہ پیش کرنا دشوار ہے جو ان کی ساری مفکرانہ زندگی کا احاطہ کرتا ہو۔ اقبال کے فلسفیانہ افکار کی اس تبدیلی کو بعض نقادوں نے تصاد سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ یہ تضاد نہیں بلکہ ارتقاء ہے۔ ۱۱

یہی بات اقبال کے سیاسی نظریات کی ضمن میں کہی جاسکتی ہے۔ ان کا نظریہ سیاست شروع سے آخر تک یکساں صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا ہے۔ بلکہ اقبال کے بعض اور نظریات کی طرح مطالعہ و مشاہدہ کے تحت ہمیشہ ارتقاء پذیر رہا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے مختلف نظریات کی ارتقاء پذیر کا سبب ان کی کشادہ دلی اور وسعت نظری ہے۔ اس سے قطع نظر کہ اس نظریے کی ارتقاء پذیر صورت اپنی ابتدائی صورت سے مختلف ہے۔ یہ کہنا بھی شاید حقائق کی نشاندہی کرے گا کہ اقبال کا یہ وہ نظریہ ہیں، جو ان کے دیگر نظریات کے مقابلے کہیں زیادہ اکثر مفکرین اور نقادوں کا نشانہ تنقید بنا رہا ہے۔

اقبال کے سیاسی فکر کے سرچشمے:

علامہ اقبال ایک روشن خیال اور وسیع النظر مفکر تھے۔ انھوں نے اپنی فکر کی آبیاری کے لئے مشرق کے علاوہ مغرب کے مفکروں اور فلسفیوں کے نظریات و تصورات سے استفادہ کیا۔ مغربی مفکرین میں انھوں نے ولیم بلیک، ہیگل، نطشے اور برگساں سے فیض حاصل کیا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ وہ مغربی مفکروں اور فلسفیوں سے متاثر رہے ہیں۔ اور اس پر تنقیدی نگاہ بھی ڈالی ہے۔ لیکن یہ خاطر نشان رہے کہ انھوں نے کسی مفکر یا فلسفی کے نظریات سے استفادہ کیا ہے تو اسے بعینہ قبول کرنے کے بجائے اسے عمل و رد عمل کے مرحلے سے گزار کر اپنی فکر کا جز بنایا ہے۔ جس کے تحت وہ مغربی فلسفیوں میں بعض سے متفق نظر آتے ہیں، اور بعض سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ خالص فلسفہ کے ضمن فطشے، نطشے اور

برگساں کے افکار اقبال کے خصوصی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ خاص کر وہ اپنے مخصوص فلسفہ خودی کی ترتیب و تشکیل اور اس کی ماہیت میں احساس خودی سے متعلق فطشے سے متاثر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح ان کے مرد مومن اور انسان کامل کی ترکیب و ساخت میں ایک حد تک نطشے کے افکار کا پرتو جھلکتا ہے۔ اسی طرح ان کے نظریہ زماں و مکاں میں برگساں کے افکار کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ انھوں نے اگر مغرب کے فلسفیوں اور مفکروں کے خیالات کو اپنایا تو اسی حد تک، جس حد تک انہیں قابل قبول تھے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ انھوں نے مغربی فلسفیوں کے افکار کو جانچا پرکھا، ان کی گہرائی میں اتر کر کہیں انہیں قبول کر کے کہیں رد کر کے اپنے حقیقی مفکر ہونے کا ثبوت دیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اپنی گراں قدر تصنیف ”مسائل اقبال“ میں لکھتے ہیں:

”اقبال کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے قدیم و جدید اور مشرقی و مغربی حکمت کے تضادوں پر غور کر کے ان میں جمع و تطبیق کی ہے۔۔۔ اور کل فکر انسانی کو سامنے رکھ کر اس میں نظم پیدا کر کے ہمیں قابل اعتماد برہان سے روشناس کیا۔ اقبال بھی ”جامع حکما“ میں سے تھے اور اس لحاظ سے ان سے اس اور یجنٹلی کی توقع رکھنا فضول ہے جو نظریہ حکما کی خصوصیت ہے۔“ ۱۲

امرواقعہ یہ ہے کہ اقبال نے مذکورہ بالا مغربی مفکروں اور فلسفیوں سے فیض حاصل کرنے کے باوجود اپنی فکر کی اساس قرآن و احادیث، اسلامی تعلیمات اور مشرقی مفکرین خصوصاً مولانا روم اور امام غزالی کو قرار دیا ہے۔

اقبال کے یہاں حیات و کائنات ہی نہیں، انسان اور خدا، فرد اور ریاست اور ملت کے درمیان رشتوں سے متعلق ایک مربوط نظام فکر ملتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ انسانی وجود کے ارتقاء کی جن منزلوں کی نشاندہی کرتے ہیں، ان کی ترتیب کے سلسلے میں متعدد نظام ہائے فکر سے استفادہ کرنے کے باوجود مجموعی اعتبار سے ان کا نظام افکار ایک منفرد شکل رکھتا ہے۔ اقبال اپنی فکر کی رسائی حاصل کرنے کی کوشش میں اکثر و بیشتر اپنے سفر کا آغاز قرآنی افکار سے کرتے نظر آتے ہیں۔ انہیں افکار کو مرکزی

اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اپنے نظریہ خودی، بے خودی، نظریہ زمان و مکان، نظریہ عقل و عشق اور دیگر دوسرے نظریات و موضوعات کی تشکیل و تعمیر میں اسلامی افکار و نظریات سے جس حد تک خوشہ چینی، کسی اور نظام فکر سے نہیں کی۔

یہ تو رہا اقبال کے عمومی نظریات کا ذکر۔ جہاں تک ان کے سیاسی نظریات کا ذکر ہے، یہی صورت حال ہمیں ان کے سیاسی نظریات میں بھی نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں وہ مغربی مفکروں سے ایک حد تک متاثر نظر آتے ہیں۔ بقول عبدالسلام ندوی ”مجموعی لحاظ سے ان کی سیاسی فکر مغربی نظریوں سے گہر ربط رکھتی ہے۔ بلکہ اسی سلسلہ فکر کا تاریخی حلقہ ہے۔“<sup>۱۳</sup> لیکن جب وہ اس نظریات کی اہمیت و ضرورت کے متعلق غور و خوض کر کے منطقی نتائج اخذ کرنے کی کوشش کرتے تو عصر حاضر کا کوئی بھی سیاسی نظریہ انہیں اطمینان بخش دکھائی نہیں دیتا۔ چونکہ اقبال کے نظام افکار میں انسان کی روحانی و اخلاقی ترقی کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اس لئے جب وہ اس نقطہ نظر سے اس کا موازنہ کرتے ہیں تو انہیں تمام رائج الوقت سیاسی نظریات ناقص نظر آتے ہیں۔ اس لئے انھوں نے ان تمام سیاسی نظریات کو جن سے انسانی فلاح و بہبود ممکن نہیں، ہدف تنقید بنایا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ عہد حاضر کی سیاست کا کوئی جدید اور اہم پہلو ایسا نہیں، جس پر اقبال نے اپنے مجتہدانہ پیرایہ میں روشنی نہ ڈالی ہو۔ اقبال نے سیاسیات کے منافقانہ انداز اور اہل سیاست کے فکرو فن پر جہاں بھی تنقید کی ہے، وہ ان کی جرأت، بے باکی اور حق گوئی کا بہترین نمونہ ہے۔ عبدالسلام ندوی رقم طراز ہیں:

”مغرب کے فلسفیوں سے بھی واقف تھے اور مشرقی بزرگوں کے اجتہادات سے بھی باخبر۔ مغرب کی سیاسی آویزشیں اور الجھنیں ان کے سامنے تھیں۔ کلیسا اور ریاست کی قدیم کشمکش ان کی نگاہ میں ہے۔ ان الجھنوں اور کشمکشوں پر قابو پالینے کی کوشش ان کی سیاسی فکر کی خصوصیت ہے۔“<sup>۱۴</sup>

مشرقی افکار و نظریات کے تئیں بھی اقبال کا رویہ ناقدانہ رہا۔ ان کا خیال ہے کہ جہاں مغرب مادی ترقی کے حصول میں روحانیت سے غافل ہو چکا ہے، وہیں مشرق میں روحانیت کا نشان تو باقی

ہے۔ تاہم یہاں کے لوگوں پر جمود، تعطل اور بے عملی کی کیفیت طاری کر دی ہے۔ جس سے مشرقی اقوام زندگی کی مثبت قدروں سے دور ہو گئے ہیں اس کے علاوہ اقبال کو معاشرہ کو مردہ اور مجہول کرنے والے ادبیات سے سخت نفرت تھی۔ لیکن اس کے برعکس ان تمام افکار و نظریات سے انہیں دلچسپی تھی جن کے حیات بخش پیام قوموں کی زندگی کے لئے غذا فراہم کرتے ہیں۔ خصوصاً وہ مشرقی مفکروں میں وہ سب سے زیادہ اہمیت مولانا روم کو دیتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے رومی کو اپنا روحانی رہنما تسلیم کیا ہے اور ان کے افکار و نظریات سے جتنا فیض حاصل کیا ہے، اتنا کسی اور مفکر سے نہیں۔

چنانچہ مشرق و مغرب کے علوم و فنون کے امتزاج، عام زندگی کے تجربات و مشاہدات اور ہندوستان اور یورپ کے واقعات اور اہم شخصیتوں کی اثر پذیری نے اقبال کو ایک نیا سیاسی نظریہ خلق کرنے میں امداد بہم پہنچائی۔ جس میں مشرق کی روحانیت بھی شامل ہے۔ اور مغرب کی روشن خیالی اور انسان دوستی بھی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

”مشرق کی بے چارگی و در ماندگی کے احساس نے رفتہ رفتہ اقبال کو نئے سیاسی عقائد کی تشکیل پر آمادہ کیا۔ اور یہ نتیجہ تھا درحقیقت مشرق و مغرب کے افکار کے آزادانہ مقابلہ و موازنہ اور امتزاج و اختلاف کا۔ یہ ایک نیا فلسفہ سیاست تھا جو اقبال سے مخصوص تھا۔ یہ افلاطون، ارسطو، میثاقی، ہابز، کانٹ اور روسو وغیرہ کے تصورات پر مبنی نہ تھا۔ بلکہ اس کی تعمیر و تربیت میں قرآن و حدیث، عزالی و رازی، ماوردی و نظام الملک، ابن حزم ابن خلدون وغیرہ کے خیالات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور ان کی ترتیب و تشکیل میں ان سب باتوں نے مل کر حصہ لیا ہے۔ ۱۵

اس طرح اندازہ لگایا جاسکتا ہے اقبال نے جو اپنا سیاسی نظریہ خلق کیا وہ اس لئے امتیاز کا حامل ہے کہ ان میں مسلمانوں کی مادی ترقی کے ساتھ ساتھ ان کے روحانی و اخلاقی ارتقاء کو پیش از پیش اہمیت حاصل ہے۔ تاکہ وہ عصر حاضر کی قوتوں کو مستخر کر کے اس مرد مومن اور مرد کامل کا نمونہ پیش کر

سکے، جسے اقبال کے نظام افکار میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اقبال کے سیاسی تصورات میں مغربی مفکروں اور فلسفیوں کے نظریات سے اثر پذیری کے باوجود قرآن و احادیث، اسلامی تعلیمات اور مشرقی مفکرین مثلاً مولانا روم، امام غزالی اور ابن خلدون وغیرہ مسلمان فلسفیوں کے سیاسی نظریات کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اور یہی وہ چیز ہے جو اقبال کو اپنے عہد کے دیگر سیاسی مفکرین سے ممتاز کرتی ہے۔ جیسا کہ جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں:

”اقبال ایک وسیع المطالع شاعر تھے۔ اور یورپ کے ان مفکروں کے علاوہ مشرق و مغرب کے شاید ہی کوئی مفکر ہو جس کی تحریروں اور افکار کا انھوں نے بہ غور مطالعہ نہ کیا ہو۔ یہ مطالعہ انھوں نے نہایت فراخ دلی سے کیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے حقیقت کو اوروں کی نظر سے نہیں بلکہ اپنی نظر سے دیکھنے کی کوشش کی۔“ ۱۶

### اقبال کے پیام کی نوعیت:

اقبال کے ضمن میں یہ سوال اکثر دہرایا جاتا ہے کہ ان کے پیام کی نوعیت کیا ہے، کیا اس کی بنیاد اخلاقی اور روحانی اقدار پر قائم ہے، یا یہ کہ اس کا کوئی سیاسی مفہوم بھی ہے۔ اس سلسلے میں متعدد لوگوں کے مختلف انداز میں توضیح و تشریح کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کے پیام کی نوعیت سیاسی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی فلسفیانہ شاعری اور عشقیہ غزلیات کا مفہوم بھی سیاسی ہے۔ میاں افضل کے نزدیک: ”اقبال کے پیغام کی نوعیت صرف سیاسی اور سیاسی ہے“۔ ۱۷ بعض مغربی مفکرین نے تو اقبال کے فلرو فن کو سراسر جارحانہ سیاسی مفہوم کا حامل قرار دیا ہے۔ بقول ڈکنن ”یہ ایک شگونِ نحس ہے جو فساد، ہلاکت اور خونریزی کا پتہ دیتا ہے“ ۱۸۔ امر واقعہ یہ ہے کہ مغربی استعمار پسند طاقتیں تیسری دنیا بالخصوص مشرقی ملکوں کے سیاسی اور اقتصادی استحصال کی بنیادوں پر قائم ہوئی تھی۔ متعدد مفکرین نے ان پہلوؤں کی نشاندہی ابتداء میں ہی کر دی تھی۔ اقبال مغرب کی استعمار پسند قوتوں کے ان منصوبوں سے بہ خوبی آگاہ تھے۔ اور انھوں نے مغرب کے سیاسی اور معاشی غلبہ و استبداد کے

علاوہ مشرق کے تہذیبی اور ثقافتی استحصال کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ اور اپنی تخلیقات کے ذریعہ اس صداقت کو روشن کیا کہ کس طرح مغربی طاقتیں سیاسی اور معاشی منصوبوں کی تکمیل کے لئے مشرقی ملکوں کو تہذیب و تمدن کے اعتبار سے غلام بنانا چاہتی ہیں۔ وہ یورپ کے علم، حکمت، تدبیر، حکومت اور تعلیم مساوات وغیرہ جیسے تمام عناصر کو مغربی اقوام کی قوتوں کے منصوبوں کی تکمیل کا آلہ قرار دیتے ہیں قبائل ان اولین مفکرین میں سے ایک تھے جنہوں نے اس حقیقت کو طشت از بام کیا کہ مغربی طاقتیں اپنے جلو میں سیاسی تسلط کے علاوہ تہذیبی استحصال کے کیسے کیسے خطرناک اور ناپاک کے عزائم رکھتی ہیں۔

مغربی قوتوں نے صدیوں تک محکوم اقوام کو اپنے ماضی کے تہذیبی ورثہ اور اپنے تہذیبی تشخص سے بیگانہ رکھنے کی کوشش کی۔ اور محکوم اقوام بالخصوص مشرقی اقوام کی مغربی نوآبادیات سے قبل کی تاریخ کو دور جہالت کی تاریخ بنا کر پیش کیا۔ اور تہذیب و تمدن کی ترقی کے آغاز کو مغربی طاقتوں کے ورود سے جوڑا۔

مغربی طاقتیں اپنی تعلیمی ڈسکورس کے ذریعہ مشرق کو مغرب اور یورپ کے برتر ہونے اور ان کو کمتر ہونے کا احساس دلایا۔ یہ سب کچھ اس لئے کیا تھا کہ مغرب کی طاقتیں اپنی استعماری زنجیروں کو اور مضبوطی سے کس دیں، جن سے انھوں نے مشرقی اقوام کو مقید کر رکھا تھا۔ اقبال نے اپنے مثنویوں کے ذریعہ خودی و بے خودی کا جو ذیلی انکشاف کیا ہے، وہ اصلاً عصر حاضر کے لئے ان کا پیغام ہے، جسے وہ پیام مشرق سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کا خیال ہے کہ دور حاضر میں مشرق ہی مغرب کو منزل مقصود حیات کا راستہ دکھا سکتا ہے۔ اور اس طرح پورے عالم انسانیت کی نجات کا سامان کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی نقادوں کے نزدیک اقبال کے پیام کو نوعیت جارحانہ سیاسی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس اقبال کو اپنے پیغام کی نوعیت کے بارے میں یہ خیال ہے کہ

”میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضرور

سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس میں نطشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاسی

ہے۔“ ۱۹

اس کے علاوہ علامہ اقبال نے ”پیام مشرق“ کے دیباچہ میں اس حقیقت حال پر جو روشنی ڈالی



ہے اس سے ان کے پیغام کی نوعیت مزید واضح ہو جاتی ہے۔ لکھتے ہیں:

”مشرقی اقوام کو یہ محسوس کر لینا چاہئے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی، جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو۔ اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار ہی نہیں کر سکتی جب تک اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں مشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اہل قانون جس کو قرآن نے اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرَ مَا بِاَنْفُسِهِمْ کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے۔ زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اور میں نے اپنی فارسی تصنیف میں اسی صداقت کو مد نظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ ۲۰

مذکورہ بالا اقتباس میں اقبال نے بس اہم اور بنیادی نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، اس سے مراد وہ روحانی اور اخلاقی انقلاب ہے جو مشرقی اقوام کے فکر و شعور میں ایسی تبدیلی پیدا کرے، جس کے ذریعہ وہ مشرق کے ساتھ مغرب کی قیادت کا اہل ثابت ہو سکیں۔ چنانچہ اقبال نے اپنی بصیرت سے اندازہ لگا لیا تھا کہ عصر حاضر میں انسانیت کی تحدید و تعمیر کی توقع صرف مشرق سے کی جاسکتی ہے۔ مشرق میں لاکھ جمہوریت اور بے عملی کا دور دورہ صحیح، لیکن اقبال کو یقین تھا کہ اگر ان کے اندر زندگی کی حرارت اور قوت سرچشمے پیدا ہو جائیں تو ان کے اندر وہ انقلاب عظیم پیدا ہو سکتا ہے جس سے وہ دنیا کی امامت کا فریضہ انجام دے سکتے ہیں۔ جیسا کہ عبدالمغنی لکھتے ہیں:

”چنانچہ اقبال کے ”پیام مشرق“ کا ایک سبب یہی تھا کہ گرچہ مشرق پسماندہ، مفلس اور بے زور تھا، مگر اقبال چاہتے تھے کہ اہل مشرق حالات کا رخ سمجھ کر اپنی اہمیت محسوس کریں۔ اور اپنی مخصوص اقدار حیات کی روشنی میں آنے والے عالمی انقلابات کی قیادت کیلئے اپنے آپ کو پوری طرح تیار کریں۔ اس مقصد کیلئے مشرق کی

مادی ترقی سے زیادہ، گرچہ اس کے ساتھ ساتھ اس کی روحانی ترقی

پر تاکید نشان لگاتے ہیں“ ۲۱

اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کے پیغام کی نوعیت جہاں اخلاقی اور روحانی ہے، وہیں اس کا تعلق سیاست سے بھی ہے۔ تاکہ مشرقی اقوام کے اندر وہ احساس و شعور پیدا ہو جائے، جس سے وہ آنے والے انقلابات کا مردانہ وار مقابلہ کر سکیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ اس حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”غرض اقبال کے مقاصد دو گانہ ہیں۔ اولاً یہ کہ وہ مشرق کو مغرب

کی روحانی بیماری سے بچائے اور دوم یہ کہ یورپ کو بھی اس مرض

مہلک سے آگاہ اور خبردار کریں۔“ ۲۲

اقبال کے اس پیام کی تائید ”پیام مشرق“ کی ایک نظم ”نقش فرنگ“ سے ہوتی ہے۔ جس میں اقبال نے اہل مغرب کو یہ پیغام دیا ہے کہ اگر وہ مقصد حیات حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اپنی تمام تر توجہ مشرق کی روحانیت کی طرف مبذول کرنی ہوگی:

ازمن باد صبا گوئے بدانا ئے فرنگ

عقل تاباں کشوداست گرفتار تراست

برق را این بہ جگر می زند آن رام کند

عشق از عقل فسوں پیشہ جگر دار تراست

چشم جز رنگ گل دلالہ نہ بیند ورنہ

آنچہ در پردہ رنگ است پدیدار تراست

عجب آن نیست کہ اعجاز مسیحا داری

عجب این است کہ بیمار تو بیمار تراست ۲۳

اقبال اپنے افکار و خیالات میں خودی کا فلسفہ پیش کریں یا بے خودی، عقل و عشق اور نظریہ حیات کا تذکرہ کریں یا مرد مومن یا انسان کا کامل کا تصور پیش کریں۔ تاہم جو چیز ان کا افکار میں قدر

مشترک کی حیثیت رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے تمام افکار ایک وحدت کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اور ان میں فکری آہنگی بدرجہ اتم موجود ہے۔ اقبال کی نزدیک شاعری مقصود بالذات نہیں، بلکہ ایک ذریعہ ہے اپنے پیام کی ترسلیت کا۔ بقول اسلوب احمد انصاری ”اقبال نے جگہ جگہ اپنے فن شاعری کی اہمیت کو گھٹا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور اس کے برعکس اپنے خیالات و تصورات، ان کے ربط باہمی اور ان کے مرکبات کے ابلاغ پر زور دیا ہے۔ اس سے نہ ان کے فنی مرتبے میں کوئی کمی آئی اور نہ ہی ان کے فلسفیانہ فکر کی گہرائی اور تعمق پر حرف آیا۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ان کے فن میں معنویت اور تہہ داری ان کے عمل تفکر اور استغراق ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے“ ۲۴ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے شاعری کے ظاہری حسن و لوازم کو اپنے پیام کی ترسلیت کے لئے پابند سلاسل بننے نہیں دیا۔ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

”شاعری میں لڑیچہ بہ حیثیت لڑیچہ کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لئے وقت نہیں۔ مقصود یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس اس بات کو مد نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں، ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔“

۲۵

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے کہ اقبال کا پیام ایک حد تک سیاسی ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے نظام فکر میں فرد سے زیادہ افراد یا ملت کے مربوط و منظم اجتماعی کو اہمیت حاصل ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو انھوں نے اپنی مثنویوں میں اسی نکتہ کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ”رموز بے خودی“ تو ملت شیراز بندی سے ہی عبارت ہے: ایک جگہ لکھتے ہیں:

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں  
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں ۲۶

بانگ درا میں ایک جگہ کہتے ہیں:

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ کر

پیوستہ شجر سے امید بہار رکھ کر ۲۷  
اسی طرح ”ارمغان حجاز“ میں اقبال نے فرد اور ملت کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر  
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ ۲۸  
اقبال فرد کی انفرادیت پر زور دیتے ہیں۔ تاہم ان کے نزدیک ملت کی اہمیت فرد سے زیادہ ہے۔ وہ فرد کو ملت کے تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔ چونکہ افراد کی زندگی ملت سے زیادہ ہے۔ اس لئے انسان کو اپنا مقدر ملت کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہئے۔

اس طرح اگر دیکھا جائے تو اقبال کے سیاسی تصورات پر قرآن و احادیث، اسلامی تعلیمات اور مشرقی فکر و فلسفہ کے ساتھ ساتھ مغربی فلسفیوں میں نطشے، ولیم، جیم، ہیگل اور برگساں کے افکار و تصورات کا اثر صاف جھلکتا ہے۔ اس کے علاوہ عام زندگی کے تجربوں اور مشاہدوں، ہندوستان اور یورپ کے واقعات اور اہم مشاہیر کے خیالات و افکار کا بہت گہرا اثر ہے۔ تاہم ان تمام کے باوجود اقبال کے فکر و فلسفہ میں قرآن و احادیث اور اسلامی تعلیمات ہی بنیادی ماخذات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور بحیثیت ایک مسلمان مفکر ہونے کی وجہ سے ان کے فکر کی اساس توحید و سنت کے ارد گرد گھومتی ہے۔ میاں محمد افضل اس حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اقبال نے اپنی سیاسی فکر میں درمیانی راہ اختیار کی۔ اور ان کی فلاسفی مسلمان مفکر ہونے کی وجہ سے محور توحید و سنت کے گرد گھومتی ہے۔ مگر اس مرکز پر قائم رہ کر اقبال کا دائرہ فکر وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ اور وہ افلاطون اور کانٹ کی مانند صدیوں پر حاوی اور محیط ہو گئے ہیں۔ ۲۹

اقبال کے سیاسی تصورات کی فلسفیانہ جہتیں:

عام طور پر اقبال کے سیاسی تصورات کو ان کے فلسفیانہ افکار سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش کی

جاتی ہے۔ حالانکہ ان کے تمام افکار و تصورات آپس میں ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مزید برآں اقبال کے فلسفیانہ افکار و تصورات میں فلسفیانہ جہت کی تلاش و جستجو میں اس امر کی وضاحت غیر ضروری نہ ہوگی کہ انھوں نے ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے جو کچھ بھی کہا ہے وہ ان کے فلسفہ کا ہی حصہ ہے۔ چونکہ فلسفہ زندگی کی صداقتوں اور اصولوں کا ایک ایسا علم ہے جو انسان کے اعلیٰ اقدار سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے دائرہ مطالعہ میں صرف مابعد الطبیعیات وغیرہ مسائل کا ذکر نہیں ہوتا ہے، بلکہ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں کو اس میں شامل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک فلسفی اور حیات و کائنات کے مختلف مظاہر کا جو یا ہوتا ہے۔ اور وہ زندگی اور کائنات کے متعلق جو مخصوص نقطہ نظر رکھتا ہے، اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑتا ہے۔ لہذا ہر فلسفی نے ریاست، مملکت، حکومت اور سیاست، وغیرہ کی حقیقت و ماہیت، ان کی نوعیت اور ان کے اغراض و مقاصد وغیرہ پر اظہار خیال ہے۔ چہ جائے کہ ہم اقبال کے سیاسی تصورات میں فلسفیانہ بنیادوں کی تلاش و جستجو کریں، یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اقبال ایک بلند پایہ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ درجہ کے فلسفی بھی تھے۔ اس لئے انھوں نے سیاست و حکومت کے متعلق جو کچھ اظہار خیال کیا ہے اور اس کے متعلق جو نقطہ نظر پیش کیا ہے، وہ ان کے فلسفیانہ افکار کا ہی پر تو ہے۔ تاہم اس کی بناء پر اسلامی فکر و فلسفہ کا وافر حصہ موجود ہے۔ اور یہی ان کی مفکرانہ شان انہیں اپنے دور کے ان متعدد رہنماؤں سے ممتاز کرتی ہے۔ جو اپنی اپنی جگہ اپنے اپنے طور پر بیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوستان اور ملت اسلامیہ کی ترقی اور خوشحالی کے لئے غور و فکر رہے تھے۔

#### اقبال کے فلسفیانہ تصورات کے اہم مباحث:

ایک کامل ریاست/ معاشرہ: اقبال نے کسی منظم اور باقاعدہ ریاست کا تصور پیش نہیں کیا ہے۔ تاہم ان کے منتشر بیانات اور مختلف نظموں کی مدد سے اقبال کے تصور ریاست کا ایک مکمل تصور آراستہ کر سکتے ہیں۔ اقبال کا تصور ریاست مختلف ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے تصورات مختلف نظموں میں بکھرے پڑے ہیں، لیکن انھیں یکجا کر کے ان کے نظریہ ریاست کو ایک منضبط صورت میں مرتب کیا جاسکتا ہے۔

اقبال کی تخلیقات بالخصوص نظموں کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال ایک ایسی ریاست کا خواب دیکھتے ہیں جو صحیح معنوں میں کامل اور ارفع ہو۔ جس میں سب افراد فوق البشر ہوں۔ خدائے وحدہ لا شریک کی صفات زیادہ سے زیادہ ہو۔ اور یہ نیا معاشرہ اخوت و مساوات کا بہترین نمونہ ہو۔ اور اس کی بنیاد ایسے صالح اقدار پر استوار ہو جس میں مغرب کی کوتاہ بینی اور تنگ نظری کی قطعاً گنجائش نہ ہو۔ بلکہ اس کا تصور انسان اور کائنات کے متعلق زیادہ وسیع، اخلاقی اور روحانی ہو۔ اس وقت دنیا میں جتنے بھی نظام ریاست کا رفرما ہیں، ان میں سب سے زیادہ اہمیت اقبال اسلامی نظام معاشرہ کو دیتے ہیں۔ کیونکہ اس نظام معاشرت کے اندر وہ خصوصیات پائی ہے، جسے ایک پر شکوہ زندہ اور عالمگیر ریاست کا نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسلامی نظام معاشرت نے دنیا کے سامنے جس آفاقی عالمگیر اور وسیع تر انسانیت کا تصور پیش کیا ہے، وہ کسی اور نظام معاشرت میں نہیں ملتا۔ عبدالسلام ندوی اقبال کے تصور ریاست پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اسلامی ریاست کا جو تصور اقبال نے پیش کیا ہے وہ ان کے مابعد  
اطبیعیاتی افکار پر مبنی تو ہے تاہم اس کی بناء میں ارسطو کے تصور  
انسانیت کا بھی حصہ ہے۔ اسلامی منصومات عہد نبوت اور خلافت  
راشدہ کے عملی نمونوں سے استفادہ بھی شامل ہے۔“ ۳۰

اس طرح اقبال نے جو تصور ریاست پیش کیا ہے اس میں ان کے فلسفیانہ افکار کے باوجود اس کی اساس توحید و رسالت پر مبنی ہے۔ انھوں نے اپنے تصور ریاست کو ”رموز بے خودی“ میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

جو ہر ما با مقامے بستہ نیست	بادۂ تندش بجائے بستہ نیست
ہندی و چینی سفال جام ماست	رومی و شامی گل اندام ماست
قلب ما از ہند و روم و شام نیست	مرز بوم او بجز اسلام نیست
عقیدہ قومیت مسلم کشود	از وطن آقائے مابہجرت نمود
حکمتش یک ملت گیتی نورد	بر اساس کلمہ تعمیر کرد ۳۱

اسلام کا تصور ریاست دیگر معاشرہ اور سوسائٹی سے کس امتیاز کا حامل ہے، اس کا تصور ”بانگ درا“ کی ایک نظم ”مذہب“ میں بھی ملتا ہے۔

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر  
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی  
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار  
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تیری ۳۲

غرض اقبال کے نزدیک دیگر معاشرہ کی اساس ملک و نسب پر قائم ہے۔ جب کہ اسلامی معاشرہ کی بنیاد مذہب پر استوار ہے۔

واضح رہے کہ ایک عالمگیر اسلامی مشاعرہ کا تصور اقبال نے شاعری کے علاوہ دیگر نگارشات خصوصاً ”ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر“ اور بالخصوص اپنے ”خطبات مدراس“ وغیرہ میں بھی پیش کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کی حدود و تغور بہت وسیع ہے۔ اس کی ماہیت غیر محدود اور لامتناہی ہے۔ اور اس کا وجود زمان و مکان کی حدود و قیود سے بالاتر ہے۔ ”ملت بیضاء پر ایک عمرانی نظر“ میں فرماتے ہیں:

”مسلمان اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی۔ بلکہ ہم لوگ اس برادری میں ہیں جو رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی۔ اس لئے شریک ہیں کہ مظاہرہ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے۔ اور جو تاریخی روایات ہم کو ترکہ میں پہنچی ہے وہ بھی ہم سب کے لئے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزار و ظاہر کرتا ہے۔ اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک

تند یہی تصور ہے۔ جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ و شامل مختصہ پر نہیں۔ غرض زماں و مکان کی قید سے مبرا ہے۔ ۳۳

غرض اسلامی معاشرہ کا یہی وہ تصور ہے جسے اقبال نے سب سے زیادہ پسندیدہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس کے اندر زمان و مکان سے ماوراء ہونے کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے۔ اس میں کسی رنگ و نسل و نسب کا امتیاز نہیں۔ اس کی روح توحید ہے۔ اور اسی بناء پر اس نے اتحاد کی دعوت دی ہے۔ اسلام کے سیاسی، سماجی اور اقتصادی ادارات کی تشکیل و تعمیر میں اس تصور نے بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ خطبات میں فرماتے ہیں:

”اس نئی تہذیب نے اتحاد عالم کی بناء توحید پر رکھی۔ لہذا بطور اساس ریاست اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا یہ اصول ہماری حیات عقلی اور جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کرے، کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک و سلاطین کی پھر چونکہ ذات الہیہ میں فی الحقیقت روحانی اساس ہے۔ لہذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجہ ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گرد دیکھتے ہیں۔ ۳۴

در اصل یہی وہ آئیڈیل اور مثالی معاشرہ ہے، جس کی تعمیر اقبال کا اولین مقصد ہے۔ اور جسے وہ دنیا کے سامنے عملاً پیش کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ عبدالمغنی لکھتے ہیں:

”یہ عصر حاضر میں انسانی حریت، اخوت اور مساوات کا منشور ہے جو اقبال کے نظریہ خودی کے محرکات، مضمرات اور اثرات س



مرتب ہوتا ہے۔ یہ منشور اقبال کے لفظوں میں ایک جدید معاشری نظام ایک ایسا عالمی معیار پیش کرتا ہے جو مشرق کے ساتھ مغرب کے لئے بھی ایک مینار ہدایت اور نمونہ عمل ہے۔“ ۳۵

در اصل اقبال جس ارفع اور کامل سوسائٹی اور معاشرہ کے متنی ہیں، اس میں انسانی حریت، مساوات اور محبت و اخوت کا جذبہ موجود ہو۔ اور جو مشرق کے ساتھ ساتھ مغرب کے لئے بھی مشعل راہ ثابت ہو سکے۔

اقبال کے پیام کی نسبت عام طور پر یہ تاثر پیش کیا جاتا ہے کہ اصولی طور پر اقبال کا فلسفہ سب کے لئے ہوتا ہے لیکن اس کے مخاطب عام طور پر مسلمان ہوتے ہیں۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اقبال ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”انسانیت کا نصب العین شعرا و فلسفہ میں عالمگیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اسے مؤخر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو اپنا مخاطبت اولین نہیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرہ مخاطبت محدود کریں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہ عمل رکھتی ہو۔ لیکن اپنے عمل نمونے اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے۔“ ۳۶

الغرض اقبال نے اسلامی معاشرہ کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ کامل خدا پرستی کے ساتھ ساتھ خالص انسان دوستی کے تصور پر مبنی ہے۔

انسان کامل:

گذشتہ سطور میں جس اسلامی معاشرہ یا ریاست کا تصور اقبال نے پیش کیا ہے اس کے لئے کسی

ایسے مثالی اور آئیڈیل افراد کی ضرورت ہوتی ہے جو اس معاشرہ کو کامیاب و کامران بناسکیں۔ اقبال نے ایسے مثالی اور آئیڈیل افراد کو انسان کامل اور مرد کامل سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ مثالی افراد ایسے ہونگے جو خودی کے اوصاف و خصائل سے مختص ہوں گے۔ جس کے اندر خودی کے جملہ مراحل کی تکمیل ہو چکی ہوگی۔ اقبال کے نظام فن میں خودی کو صرف مرکزی اہمیت ہی حاصل نہیں ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے ان کی فکر و فن کا سارا محور اسی بنیادی نکتے کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اقبال نے خودی کو نقطہ نوری سے تعبیر کیا ہے، جو محبت سے عالم وجود میں آتی ہے۔ یہی محبت خودی کی تکمیل کا ذریعہ ہوگی۔ اسی کی بدولت انسان کے اندر وہ صلاحیت و قدرت پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ وہ مادی قوتوں کی تسخیر کر کے بندہ مولا صفات بن جاتا ہے۔ اپنی مشہور مثنوی ”اسرار خودی“ میں خودی کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

نقطہ نورے کہ نام او خودی است	زیر خاک ماشرار زندگی است
از محبت می شود پایندہ تر	زندہ تر، سوزندہ، تابندہ تر
از محبت اشتعال جو ہر ش	ارتقائے ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوز و ز عشق	عالم افروزی پیاموز و ز عشق

اقبال نے انسان کامل کے روپ میں اپنے مرد کامل کا جو تصور بیان کیا ہے اس کا مقصود و منہا یہ ہے کہ یہ انسان مادی قوتوں کی تسخیر بھی کر سکے اور انسانیت کے معراج پر فائز بھی ہو سکے۔ ”اسرار خودی“ میں اقبال نے انسان کامل کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است	بر عنا سر حکمراں بودن خوش است
نائب حق ہم چو جان عالم است	ہستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جز وکل آگہ بود	در جہاں قائم بامر اللہ بود
خیمہ چوں در وسعت عالم زند	ایں بساط کہنہ را برہم زند

فطرتش معمور و می خواہد نمود عالمے دیگر بیارد در وجود ۳۸

بعض لوگوں نے بالخصوص انگریز نقادوں نے اقبال کے انسان کامل کو نطشے کے فوق البشر کے مماثل قرار دیا ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اقبال کے انسان کامل اور نطشے کے فوق البشر میں بین فرق ہے۔ اقبال کا انسان کامل اخلاقی اور روحانی اوصاف و خصائل کا نمونہ ہے۔ اور اپنی زندگی میں اعلیٰ اقدار کی تخلیق کرتا ہے۔ برعکس اس کے کہ نطشے کا فوق البشر کسی اخلاق کا قائل نہیں۔ اس کے نزدیک معرکہ زندگی مین نیکی کی نہیں بلکہ قوت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاکہ کمزوروں اور ضعیف انسانوں پر قبضہ حاصل کیا جاسکے۔ اقبال کا انسان کامل سخت کوشی جدوجہد، خطرات اور مقصد آفرینی سے اپنی خودی کی تکمیل کرتا ہے۔ اس طرح فطرت کے عناصر پر قابو حاصل کرتا ہے۔ لیکن اس کی کودی کی جدوجہد اخلاقی قوانین کے تابع رہتی ہے۔ یوسف حسین خاں لکھتے ہیں:

”در اصل اقبال کے انسان کامل کا تصور اس کے خلافت الہیہ کے

تصور پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکرین کے ذہنی

روایات کے سرمایہ سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ۳۹

اقبال کے انسان کامل اور نطشے کے فوق البشر میں جو جزوی وحدت پائی جاتی ہے اس سے بعض مغرب نقادوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال کے انسان کامل کا تصور جرمن مفکر نطشے کے فوق البشر سے مستعار ہے۔ حالانکہ یہ حقائق سے چشم پوشی ہے۔ اقبال کا انسان کامل اپنی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں خودی کو مرکزی اہمیت دیتا ہے۔ اس کی زندگی مقصود بالذات ہے اور اس کی تمام جدوجہد کا مقصد خدا کے قریب ہو کر اپنے انسانی کردار کا استحکام و فروغ اور اپنی شخصیت کی تکمیل ہے۔ جب کہ نطشے کا فوق البشر ان تمام اوصاف جمیلہ سے عاری ہے۔ وہ صرف جسمانی طاقتوں پر یقین رکھتا ہے۔ ڈاکٹر نکلسن نے کے نام ایک خط ہی انہوں نے اس افتراق و اختلاف کی جس طرح وضاحت کی ہے۔ اس سے تمام حقیقت واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے۔

میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں

مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صورتیں و اشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں میرے نزدیک ان سے انسانوں کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جماد اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ نطشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔ ۱۰۰

لادین/سیکولر سیاست :

مذہب و سیاست کی پرانی بحث کے متعلق علامہ اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں :

مسلمانوں کے سیاسی تجزیے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی محض وظائف کی علیحدگی ہے نہ کہ عقائد کی۔ اسلامی مذہب میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون ساز عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش پاتا رہا۔ ۱۰۱

اقبال نے اپنے فلسفیانہ امور و مسائل پر جن بصیرت افروز خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانے میں جن عملی مسائل کا حل چاہتے تھے، اس کے متعلق انھوں نے اپنے کچھ مخصوص نظریات قائم کئے تھے۔ اور یہ نظریات و تصورات وہ فلسفیانہ اساس فراہم کرتے ہیں جن پر عمل پیرا ہو کر سیاسی مسائل کے لئے کوشش کرنی چاہئے۔ واضح رہے کہ فلسفہ و سیاست پر ان کا وسیع مذہبی مطمح نظر حاوی تھا۔ اور وہ انسان کے مادی و روحانی مسائل کو اسی تناظر میں حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مذہب اور مسائل حاضرہ بالخصوص سیاست کے بارے میں ان کا رویہ بالکل مثبت اور واضح تھا۔ اپنی فطری صلاحیتوں اور عمیق مطالعہ و مشاہدہ کے باعث ان کے اندر وہ شعور پیدا ہو گیا تھا کہ

وہ ان کی افہام و تفہیم اور اس کا حل دریافت کرنے پر قادر تھے۔ وہ مذہب کو ایک فعال اور متحرک عنصر کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ انسانی مسائل کے حل کے لئے، خواہ اس کا تعلق سیاست سے ہو یا دیگر امور و معاملات سے، مذہب کی حرکی قوت پر یقین رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک دین و سیاست کی مغائرت ایک لعنت ہے اور انسانی ترقی اور تمدن کی راہ میں یہ نظریہ بہت سخت رکاوٹیں پیش کرتا ہے۔ میر سید غلام بھیک میزنگ کے نام ایک خط میں انھوں نے عصر حاضر کی سیاست کی روش کو اسی تناظر میں دیکھا۔ لکھتے ہیں:

”میرے نزدیک تبلیغ اسلام کا کام اس وقت تمام کاموں پر مقدم ہے۔ اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے۔ جیسا کہ آج کل قوم پرستوں کے رویہ سے معلوم ہوتا ہے تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے۔ یہ بات میں علی وجہ البصیرت کہتا ہوں اور سیاسیات حاضرہ کے تھوڑے سے تجربہ کہ بعد ہندوستان کے سیاسیات کی روش جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے خود مسلمانوں کے لئے ایک خطرہ عظیم ہے۔ ۲۲

مذکورہ بالا اقتباس میں اقبال دین اور سیاست کی علیحدگی کی پُر زور مخالفت کرتے ہیں۔ انسانیت کے مفاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ لادین یا سیکولر سیاست کے قائل نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ تصورات اصولاً غلط اور عملاً تباہ کن ہیں۔ اس لئے کہ نہ تو یہ ملت اسلامیہ کے نظریاتی مزاج سے مطابقت رکھتی ہے۔ اور نہ ہی اس سے انسانیت کی فلاح ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس نظریہ سیاست کو ہدف تنقید بنایا اور یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ دین اور سیاست کے درمیان مکمل اختلاف اور مکمل بیگانگی سراسر مصنوعی، غیر قدرتی اور ناقص نظریہ ہے۔ انھوں نے مذہب اور حکومت کی مثال جسم اور روح سے دی ہے۔ جن کا ربط باہمی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ اور جن کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اقبال کے نزدیک دین اور سیاست ایک ہی وحدت کے دو رخ ہی۔ چنانچہ

”گلشن راز جدید“ میں اس کے متعلق یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است      تن و جاں را دوتا دیدن حرام است  
بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید      نگاہش ملک و دین را ہم دوتا دید۔ ۴۳

”رموزِ بے خودی“ میں ایک جگہ کہتے ہیں:

تا سیاست من مذهب گرفت      ایں شجر در گلشن مغرب گرفت  
قصہ      دین مسیحا فرد شعلہ شمع کلیسائی فرد ۴۴

اس لادین اور سیکولر سیاست کا علمبردار مغرب میں میکا ولی ہے۔ سب سے پہلے انھوں نے جدید مغرب میں لادین سیاست کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے مذہب اور اخلاق کی اجتماعیت سے انکار کیا۔ اور ان کو سیاست سے دور رہنے کی تلقین کی۔ اس نے واضح الفاظ میں کیا کہ افراد چاہیں تو ذاتی طور پر مذہب اور اخلاق کے پابند رہ سکتے ہیں۔ لیکن مذہب و حکومت کو اس سے دور رہنا چاہئے۔ مملکت اور حکومت کو چاہئے کہ اپنی بقا اور استحکام کیلئے اور حصول اقتدار کے لئے کوشاں رہے۔ اس کے نزدیک منافقت، مکر و فریب اور ظلم و جبر سے مملو ہی سیاست اور حکومت بہترین نظام حکومت ہے۔

اقبال کے سیاسی تصورات کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ دین اور سیاست کو الگ الگ شعبوں میں تقسیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ وہ دونوں کو ایک ہی حقیقت کے دو رخ خیال کرتے ہیں۔ اور وہ سیاست کو مذہب کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب اپنی موجودہ شکل میں جن بنیادوں پر استوار ہے، وہ دین اور سیاست کی علیحدگی کی وجہ سے ہے۔ اور یہی افتراق بالآخر اس کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ کیونکہ کوئی بھی سیاسی نظام، اگر وہ دین سے لاتعلق رہے، خواہ اس کی بنیاد کتنی ہی صالح اقدار پر کیوں نہ قائم ہو، عالم انسانیت کے حق میں نیک فال ثابت نہیں ہو سکتی۔ اقبال تہذیب حاضر کے پرستاروں کو اسلامی نظریہ سیاست اپنانے کی تلقین کرتے ہیں کہ عالم انسانیت کی

فلاح و ترقی کا راز اسی نظریہ سیاست میں پوشیدہ ہے۔ ”بال جبریل“ کی ایک نظم جو ”دین و سیاست“ کے عنوان سے ہے، میں اقبال نے اسی بنیادی نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی      سہاتی کہاں اس فقیری میں میری  
 خصومت تھی سلطانی و راہبی میں      کہ وہ سر بلندی ہے، یہ سر بزمیری  
 سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا      چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری  
 ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی      ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری  
 دوئی ملک و دیں کے لیے نا مرادی      دوئی چشم تہذیب کی نابصیری  
 یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا      بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری!  
 اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی      کہ ہوں ایک جنیدی داردشیری ۴۴

اسی طرح ”ضرب کلیم“ کی ایک نظم ”لادین سیاست“ میں اقبال نے اس لادین سیاست کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اور اسے ”کنیر اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر“ اور دیوبے زنجیر“ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس نظریہ سیاست کے علمبرداروں کو ابلیسی نظام کا نمائندہ قرار دیا ہے:

جو بات حق ہو، وہ مجھ سے چھپی نہیں رہتی      خدا نے مجھے دیا ہے دل خیر و بصیر  
 مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادیں      کنیر اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر  
 ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکی آزاد      فرنگیوں کی سیاست ہے دیوبے زنجیر  
 متاعِ غیر پہ جب ہوتی ہے نظر اس کی      تو ہیں ہراول لشکر کلیسا کے سفیر! ۴۶

اقبال کے نزدیک لادین سیاست یا سیکولر نظام سیاست میں سب سے برا عیب یہ ہوتا ہے کہ اس طرح کی ریاست یا سیاسی نظام میں کوئی انسانیت پر پرور نصب العین نہیں ہوتا ہے۔ اس میں سیاست کا مقصد و منتہا صرف اقتدار و قوت کا حصول ہے۔ اس کے لئے ہر طرح کے جائز اور ناجائز

طریقے سے ذریعہ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اس طرح کی سیاست کو اپنے سیاسی تصورات کے برعکس خیال کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک کوئی بھی سیاسی نظریہ چاہے وہ جمہوریت ہو آمریت یا بادشاہت، اگر سیاست مذہب اور خوف خدا سے مشروط نہ ہو تو دنیا میں امن برقرار نہیں رہ سکتا ہے۔ لادین سیاست ہمیشہ جارحانہ اور امن شکنی کو ہوا دیتی ہے۔ اس لئے اقبال لادین سیاست کو عالم انسانیت کے لئے ہلاکت و تباہی کا پیش خیمہ قرار دیتے ہیں:

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو

جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی ۴۷

اقبال کا نظریہ خلافت و حکومت:

اقبال نے خلافت اور حکومت کے متعلق کوئی منضبط تصور پیش نہیں کیا ہے۔ تاہم ان کی نظم و نثر کے حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کو اس نظریہ سے کافی دلچسپی رہی ہے۔ انھوں نے اپنے شعری تخلیقات میں خلافت کے کچھ اصول و قوانین بیان کیے ہیں۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون ”خلافت اسلامیہ“ اور خطبات وغیرہ میں خلافت کی اہمیت و ماہیت پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔

اقبال ایک عادل اور موثر حکومت کے لئے ایمان اور عشق کی طاقت کو نہایت ضروری قرار دیتے ہیں ”بانگ درا“ کی ایک نظم ”طلوع اسلام“ میں کہتے ہیں

ولایت پادشاہی، علم، اشیاء کی جہاں گیری

ہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں ۴۸

اسی طرح ”خضر راہ“ میں انھوں نے سلطنت کے جو مفہوم بیان کئے ہیں، وہ اسلامی نظریہ خلافت کی ترجمانی کرتے ہیں۔

سروری زیبا فقط اُس ذات بے ہمتا کو ہے

حکمران ہے اک وہی، باقی بتاں آذری ۴۹

اقبال سلطنت اور حکومت کے مفہوم واضح کرتے ہوئے اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں

لکھتے ہیں



”غرض یہ ہے کہ سلطنت ہو، امارت ہو، کچھ ہو بجائے خود کوئی مقصد نہیں بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ ”رضو بالحیوۃ الدنیا“ میں داخل ہے کوئی فعل مسلمان کا ایسا نہ ہونا چاہئے جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ اور ہو۔ ۵۰

گویا اقبال کے نزدیک حکومت و سلطنت اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے اور اس کا مقصد و منتہا اعلائے کلمۃ اللہ کے علاوہ کچھ اور نہیں۔

اقبال کے نظریہ خلافت و حکومت پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

”حکومت اور سروری اقبال کے خیال میں خدمت گری کا دوسرا نام ہے۔ لیکن انسان میں حقیقی اور بے لوث خدمت کا مادہ پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ تمام کاموں کی بنیاد عشق پر نہ رکھی جائے اور تمام امور میں یقین و ایمان کی مشعل سے روشنی نہ کی جائے۔ دوسرے الفاظ میں سروری میں درویشی و سلطانی کا اجتماع ضروری ہے۔ اقبال حکمران کے لئے عشق مصطفیٰ کو ایک ضروری شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہی عشق افراد قوم کو ایک نقطے پر جمع کر سکتا ہے۔ صرف اسی ذات مبارک کی دلہستگی اس پریشان شیرازے میں نظم پیدا کر سکتی ہے۔ ۵۱

ڈاکٹر سید عبداللہ کی اس رائے کے مطابق اقبال کے نزدیک حکومت اور سروری خدمت خلق سے عبارت ہے۔ اس کے لئے وہ عشق کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور اس کے لئے ایمان و یقین کی قوت کو شرط اولین قرار دیتے ہیں۔ اور سروری میں درویشی اور سلطانی کا اجتماع ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک ایک مؤثر اور عادل حکمران کے لئے ضروری ہے کہ اس کا دل عشق رسول سے منور ہو۔ کیونکہ یہی وہ جذبہ صالح ہے جس سے قوم کو ایک مرکز پر جمع کیا جاسکتا ہے۔ اور اسی کی بدولت معاشرہ

میں نظم و ضبط کا توازن برقرار رہ سکتا ہے۔ ”پیام مشرق“ مین انھوں نے حکومت اور سروری کے اوصاف و کمالات کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

سروری دردین ما خدمت گری است      عدل فاروقی و فقیر حیدری است  
در ہجوم کارہائے ملک و دین      بادل خود یک نفس خلوت گزین  
آن مسلمانان کہ میری کردہ اند      در شہنشاہی فقیری کردہ اند  
در امارت فقر را افزودہ اند      مثل سلمان در مدائن بودہ اند  
حکمرانے بود و سامانے نداشت      دست او جز تیغ قرآنے نداشت  
ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست      بحر و بر در گوشہ دامان اوست  
روح را جز عشق او آرام نیست      عشق اور روزیت کور شام نیست ۵۲

اس طرح اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اقبال کے نزدیک حکومت اور شہنشاہی خدمت خلق کا دوسرا نام ہے۔ اگر کسی حکمران کے اندر یہ جذبہ نہیں ہے تو اقبال ایسی حکومت کو لائق اعتنا نہیں سمجھتے ہیں۔ مزید برآں انھوں نے تاریخ اسلام کے اوراق سے اس کی مثال پیش کی ہے کہ مسلمانوں نے فقیری میں بادشاہی کا فریضہ انجام دیا ہے۔

”ارمغان حجاز“ کی ایک رباعی میں وہ خلافت اور حکومت کو حفظ ناموس الہی کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ اور ملوکیت کو مکرو فریب سے تعبیر کرتے ہیں۔

خلافت بر مقام ماگو ابی است      حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است  
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ      خلافت حفظ ناموس الہی است ۵۳

ارمغان حجاز“ ہی میں وہ دوسری جگہ ملوکیت اور شہنشاہی کو اسلام کے نظریہ حکومت کے برعکس

خیال کرتے ہیں۔ اور اسے حرام قرار دیتے ہیں۔

ہنوز اندر جہاں آدم غلام است    نظامش خام و کارش ناتمام است  
غلام فقیر آن گیتی پنا ہم    کہ دردینش ملوکیت حرام است ۵۴

اقبال جس نظام سیاست کو پسندیدہ قرار دیتے ہیں، اس میں احترام انسانیت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ واضح رہے کہ اقبال کے نظام افکار میں احترام انسانیت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے وہ ہر ایسی حکومت و سیاست اور تہذیب و تمدن جس میں احترام آدمیت کا جذبہ نہیں ہے، لائق اعتناء نہیں سمجھتے ہیں۔ اس کے متعلق انھوں نے متعدد جگہ اظہار خیال کیا ہے۔ ”جاوید نامہ“ میں کہتے ہیں:

برتر از گردوں مقام آدم است

اصل تہذیب احترام آدم است ۵۵

اقبال کے نزدیک احترام آدمیت ہی حقیقی اور سچی تہذیب کی اصل بنیاد ہے۔ اگر کوئی شخص حقیقی معنی میں مہذب بننا چاہتا ہے تو اسے بنی نوع انسان کا احترام کرنا چاہئے:

آدمیت! احترام آدمی

باخبر شو از مقام آدمی ۵۶

اقبال کے نزدیک دنیا میں کوئی ایسا سیاسی نظام نہیں جو احترام انسانیت کے جذبہ پر قائم ہو۔ خلافت بالفاظ دیگر اسلام کا نظریہ سیاست وہ نظام سیاست ہے جو احترام آدمیت اور انسانیت کی مکمل طور پر ضمانت دیتا ہے۔ کیونکہ اس میں بندہ آقا کی کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ نہ ہی اس میں سیاسی اعتبار سے کوئی انسان کسی بادشاہ یا حکمران کا غلام ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنی فطرت میں آزاد ہوتا ہے۔ ”جاوید نامہ“ میں ”خلافت الہی“ کے عنوان میں خلافت اور خلیفہ کی اقبال نے جو تعریف و تحسین کی ہے، وہ اسلام کے نظریہ سیاست کی مؤچر ترجمانی کرتا ہے۔

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام نے غلام اور انہ ادکس را غلام  
 بندۂ حق مرد آزاد است و بس ملک و آئینش خداداد است و بس  
 رسم و راہ و دین و آئینس ز حق زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق  
 عقل خود میں غافل از بہبود غیر سود خود بیند نہ بیند سود غیر  
 وحی حق بینندۂ سود ہمہ در نگاہش سودو بہبود ہمہ  
 عادل اندر صلح و ہم اندر مصاف و صل و فصلش لایر اعیٰ لایخاف  
 غیر حق چوں ناہی و آمر شود زور در بر ناتواں قاہر شود  
 زیر گردوں آمری از قاہری است

آمری از ماسوا اللہ کافری است ۷۵

غرض اقبال کے سیاسی تصورات میں مذہب اسلام کو اولیت حاصل ہے۔ توحید و رسالت ان کے تصور سیاست کے اہم اجزاء ہیں۔ اسی لئے وہ اسلام کے سیاسی نظام کو دنیا کا سب سے پسندیدہ نظام قرار دیتے ہیں۔ اپنے پر مغز اور اہم مضمون ”خلافت اسلامیہ“ میں اقبال نے اسلامی نظریہ سیاست کے جو اصول و قوانین بیان کئے ہیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک دنیا میں سب سے زیادہ موزوں اور بہترین سیاسی نظام اسلام کا نظام سیاست ہے۔ اسلام کے نظریہ سیاست کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”اسلام کام سیاسی منتہا یہ ہے کہ تمام نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاط سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ مذہب اسلام میں سیاسی ترقی کا معراج نسلی اور ملکی قومیت پر نہیں۔ اور یہ اس بناء پر کہ ملت اسلامی کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں

ہوسکتا، نہ ہی زبان اور تمدن و روایات و تجارب پر۔۔۔۔۔ جب کبھی کوئی فرد اس قوم کے دائرہ میں داخل ہوگا اس کو ہم خیال و ہم یکجہتی کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس ہم خیالی سے قدم پیچھے ہٹائیگا، اسی وقت قوم کے ساتھ رشتہ اتحاد منقطع سمجھا جائیگا۔‘‘ ۵۸

### قومیت / وطنیت کا تصور:

قومیت جدید مغربی نظام سیاست کا ایک ہم رکن ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اس نظام سیاست کو عصر حاضر میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ جب مغربی اقوام نے کلیسا اور خدا سے انکار کیا تو ان کے لئے لازم تھا کہ وہ کسی ایسے سیاسی نظام کی طرف رجوع کرتے جو ان کے سیاسی نظام کو ایک مستحکم بنیاد عطا کرتے۔ اس لئے انھوں نے اپنے سیاسی نظام کا حل قومیت میں تلاش کرنا شروع کیا۔ اس طرح اس نظریہ سیاست کو فروغ حاصل کرنے کا موقع ملا۔

قومیت کا تصور مغرب میں کلیسائی نظام کی شکست و ریخت اور اس کے بعد کی مشینی اور صنعتی رقابتوں کے طور پر ابھر کے سامنے آیا۔ اس نظریہ سیاست کی بنیاد قوم پرستی اور وطن پرستی پر قائم ہے۔ گویا ان کے نزدیک وطن ہی ان کا سب کچھ ہے۔ اور اپنی قوم کے مفاد کے لئے دیگر قوم کا استحصال ان کے نزدیک جائز ہے۔ میاں محمد افضل نے نظریہ قومیت کے اہم مباحث کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

’’بعض مفکرین قومیت کی تشکیل کے لئے چند عوامل کی موجودگی کو

بہت ضروری خیال کیا ہے۔ ان عوامل میں اہم یہ ہیں۔ مشترکہ

زبان، مشترکہ ثقافت، مشترکہ تاریخی پس منظر مشترکہ اقتصادی و

سیاسی مفادات، مشترکہ جغرافیائی مقام یا وطن اور مشترکہ نسل اور

مذہب وغیرہ۔ مغربی مفکرین کے مطابق قومیت کی تشکیل میں سب

سے اہم کردار مشترکہ زبان، نسل اور جغرافیہ ادا کرتا ہے۔ ان

مفکرین کے مطابق مذہب، قومیت کی تشکیل میں بہت معمولی کردار

ادا کرتا ہے۔ ۵۹

مذکورہ بالا اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے مغرب میں قومیت کا تصور چند بنیادی امور پر مشتمل ہے۔ اس میں رنگ و نسل اور نسب کی تمیز کو اہمیت دی جاتی ہے۔ زبان، تہذیب، ثقافت اور جغرافیائی وحدتیں اساسی کردار ادا کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وطن ہی ان کا سب سے بڑا مذہب ہے۔ اور وطن پرستی اور قوم پرستی اس کا بنیادی اصول ہے۔

اقبال کے فکری میلانات کا جائزہ لیتے وقت وطنیت اور قومیت کے متعلق ان کے یہاں کافی نشیب و فراز پایا جاتا ہے۔ ابتداء میں وہ مغربی طرز کی وطنیت کے تصور سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے یہاں یہ تصورات ایک سیاسی ضرورت اور قومی مطالبے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس سے متاثر ہو کر انھوں نے ”ترانہ ہندی“ ”نیا شوالہ“ ”ہندوستانی بچوں کا قومی گیت“ تصویر درد اور صدائے درد جیسی وطنیت کے جذبے سے سرشار نظمیں لکھیں، جو اقبال کے وطن پرستانہ خیالات کی بھرپور ترجمانی کرتی ہیں۔ لیکن بہت جلد ان پر یہ حقیقت منکشف ہو گئی کہ مغرب کا یہ جدید نظریہ سیاست عالم انسانیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے فکری اور تخلیقی تجربے میں نظریہ قومیت کے خطرے کو شدت سے محسوس کیا۔ اور اس کی پرزور مخالفت کرنے لگے۔ اور زندگی کے آخری ایام تک اس کی مذمت کرتے رہے۔

اقبال جیسے آفاقی اور انسانیت نواز شاعر کے لئے اس طرح کا نظریہ کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا، جس کی بنیاد رنگ و نسل، وطن اور زبان و تہذیب کے امتیاز پر رکھی گئی ہو۔ اقبال ایک عالمگیر برادری کے داعی ہیں۔ انسانیت کی ترقی اور فلاح و بہبود کے لئے وہ رنگ و نسل کی تمیز کو رد نہیں رکھتے۔ اگر انھوں نے ابتداء میں وطنیت سے لبریز نظمیں کہیں ہیں تو یہ حالات کی زائیدہ تھیں، جس میں اس وقت کے ملکی و قومی حالات کو عمل دخل حاصل تھا۔ انہیں اپنے قیام یورپ کے دوران رنگ و نسل اور جغرافیائی وحدت پر قائم ہونے والی قومیت کے نتائج و عواقب کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ مزید اسلامی تعلیمات اور قرآن وحدیث کے عمیق مطالعے اور اپنے ذاتی تجربہ و مشاہدے نے ان پر یہ حقیقت واضح کر دی کہ مغربی طرز کی وطنیت کا تصور جس کی بنیاد پر رنگ و نسل اور وطن اور زبان و

تہذیب کی تفریق پر قائم ہے، امن عالم کی راہ میں نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے۔ اسلام جس عالمگیر برادری کا داعی ہے، اس میں رنگ نسل، وطن اور جغرافیائی حدود کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اسلام کا تصور ملت وطن و قوم اور زبان و مکاں سے ماوراء ہے۔ ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں:

اسلام ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدے کا جو انسانیت کے نصب العین کی راہ میں سب سے بڑا سنگ گراں ہے، نہایت کامیاب حریف رہا ہے۔ رینان کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنس اسلام کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ دراصل اسلام بلکہ کائنات انسانیت کا سب سے بڑا دشمن رنگ و نسل کا عقیدہ ہے۔ اور جو لوگ بنی نوع انسان سے محبت کرتے ہیں ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف علم

جہاد بلند کریں۔ ۶۰

اقبال کے تصور وطنیت کی مخالفت کی جو سب سے بڑی وجہ ہے وہ یہ ہے کہ یہ بنی نوع انسان کے لئے ایک خطرہ عظیم ہے۔ کیونکہ رنگ و نسل کا عقیدہ اور زبان، و تہذیب اور جغرافیائی حدود کا امتیاز انسان کو اپنے اپنے اغراض و مقاصد میں مقید کر دیتا ہے۔ اور انسان قومیت کے نشے میں سرشار ہو کر دیگر اقوام کو اپنے ظلم و ستم کا نشانہ بنانے سے بھی دریغ نہیں کرتا ہے۔ اس لئے اقبال انسانیت سے محبت رکھنے والوں سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ اس ابلیسی نظام سیاست کے خلاف علم جہاد بلند کریں۔ اقبال کے نظریہ قومیت پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر تبسم کاشمیری لکھتے ہیں:

”اقبال قومیت کے محض اس لئے خلاف نہیں ہیں کہ اس سے اسلام کا فلسفہ حیات مجروح ہوتا ہے۔ اقبال اس تصور کو پوری انسانیت کے خلاف ایک سازش سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسی اندھی قوت ہے جس کے نشے میں ڈوب کر قومیں اپنی اپنی اغراض میں مقید ہو جاتی ہیں۔ اعلیٰ انسانی آدرشوں کی جگہ وہ محدود آدرشوں

میں گرفتار ہو جاتی ہیں۔ اس تصور سے قومیں انسانیت کے وسیع

وارفع مقاصد کو خود غرضی اور قومی مفادات کی نذر کر دیتی ہیں۔ ۶۱

اقبال کے نزدیک وطن کی تقدیس اور برتری کا تصور جو فکر مغرب نے پیش کیا ہے، ہلاکت و تباہی کا سبب ہے۔ وطن کی یہ جارحانہ محبت بنی نوع انسان سے دشمن و پیکار کا سبق دیتی ہے۔ اس سے انسانیت کو خدشہ لاحق ہے۔ انھوں نے اس کی تنگ دامانی اور جارحانہ قوم پرستی کا اظہار جا بجا اپنے اردو فارسی کلام میں کیا ہے۔ وہ اسے ایک فتنہ قرار دیتے ہیں۔ بانگ درا کی ایک ابتدائی نظم ”وطنیت“ جو ادبی نقطہ نظر سے ایک سیاٹ نظم ہے، میں نظریہ وطنیت کی تنگ دامانی اور اس کے نتائج و عواقب پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے      تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے      کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوق خدا بنتی ہے اس سے

قومیت اسلام کی جڑ کتنی ہے اس سے ۶۲

اس نظریہ سے قومیں نہ صرف منقسم ہو جاتی ہیں، بلکہ اس سے اسلام اور انسانیت کی جڑ بھی کٹی ہیں۔ اس لئے اقبال اس جارحانہ قوم پرستی کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں، جس کا تذکرہ انھوں نے مذکورہ بالا نظم میں کیا ہے:

اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں:

”وطنیت کے سلسلے میں اقبال کا نقطہ نظر ان ۷ عمومی میلانات سے

مطابقت رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ حب وطن تو ایک قدرتی اور والہانہ

جذبہ ہے، اس سے کسی طرح دستبردار نہیں ہوا جاسکتا۔ لیکن وطن کا

کوئی بت ان معنوں میں بنالینا کہ وہ کسی وسیع تر نظام اقدار کی جس

میں مذہبی، ملی اور اخلاقی اقدار زیست شامل ہیں، بیخ کنی کرے کسی



### طرح مستحسن نہیں، ۶۳۔

اسلوب احمد انصاری کی اس رائے کے مطابق اقبال حب وطن کے مخالف نہیں ہیں۔ اگر ان کو اعتراض ہے تو وطنیت کے سیاسی مفہوم سے۔ کیونکہ اس سے وسیع تر اخلاقی اور ملی اقدار و روایات مجروح ہوتا ہے۔ اس لئے اقبال اسے کسی طرح مستحسن قرار نہیں دیتے۔ جہان تک حب وطن کا سوال ہے اقبال اس کے کبھی بھی مخالف نہیں رہیں۔ اس پر ”ضرب کلیم“ ارمغان حجاز اور ”پس چہ باید کردار اے اقوام مشرق“ گواہ ہیں۔

یہاں پر اقبال کی ایک مختصر سی نظم کا ذکر کرے جانہ ہوگا جس میں انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی کے اس موقف کی تردید کی ہے کہ قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اور موجودہ دور میں قومیں وطن اور جغرافیائی بنیاد پر استوار ہوتی ہیں۔ اقبال مولانا حسین احمد مدنی کے اس نظریہ قومیت کی شدید تنقید کرتے ہیں، کیونکہ اس سے نہ صرف مرکزی اقدار حیات کی نفی ہوتی ہے، بلکہ یہ اسلامی تعلیمات کی برعکس ہے۔

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ زدیو بند حسین احمد: ایں چہ بوالعجبی است  
سرور بر سر منبر کہ ملت از وطن است چہ بے خبر مقام محمد عربی است  
بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ دوست  
اگر بہ اوز سیدی، تمام بولہبی است ۶۴۔

اقبال نے وطنیت کے متعلق ”بانگ درا“ اور ”بال جبریل“ کی متعدد نظموں میں اظہار خیال کیا ہے۔ تاہم ان کے ان تصورات کا جامع اور بلیغ اظہار فارسی کلام میں ہوا ہے۔ بقول ڈاکٹر وحید قریشی ”حقیقت بھی یہی ہے کہ اس دور میں ان کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے لئے ان کا فارسی کلام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ خصوصاً وطن کی محبت کو لامرکزیت کی طرف لے جانے کے لئے جو دلائل کے سلسلے اور فکر و احساس کے پیمانے ان کی فارسی شاعری میں ملتے ہیں، اس کے ذکر کے بغیر وطنیت کا تصور پوری طرح واضح ہو کر سامنے نہیں آتا ہے۔“

اس موضوع پر اقبال نے اسرار خودی میں کھل کر اظہار کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلم قومیت کی بنیاد رنگ و نسل، وطن، زبان اور جغرافیائی حدود پر نہیں بلکہ صرف دین پر قائم ہے۔

ماکہ از قید وطن بیگانہ ایم چوں نگہ نور دو چشمیم ویکیم  
از حجاز و چین و ایرانیم ما شبنم یک صبح خدا نیم ما  
مست چشم ساقی یطحا ستیم در جہاں مثل مے وینا ستیم  
امتیازات نسب را پاک موخت آتش اوایں خس و خشاک سوخت ۶۵

گویا اقبال کے نزدیک وطنیت کی اصل اساس توحید ہے اور عقیدہ اخوت انسانی ہے۔ اس نظام کو رسالت نبوت سے استحکام ہوتا ہے۔ نسل، زبان اور جغرافیائی حدود وطنیت کی تعمیری اساس نہیں بن سکتے۔

اقبال کا سیاسی فلسفہ ان کی مثنوی رموز بے خودی میں زیادہ تفصیل اور جامعیت کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ ان کے نزدیک مذہب و ریاست کا تعلق ایسا ہے جیسے روح کا جسم کے ساتھ۔ ان کے نزدیک رسالت محمدیہ کا مقصود مساوات و اخوت بنی نوع آدم ہے اور اس کی بنیاد توحید و رسالت پر ہے۔ اس لئے اس کی کوئی مکانی حدود نہیں۔

”رموز بے خودی“ جو اقبال کے سیاسی فلسفہ کا نچوڑ ہے، اس میں رنگ و خون اور نسب کے خلاف زبردست احتجاج کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں ملت کا مدار نسب نہیں ہو سکتا، اگر ہوگا تو ملت اسلامی میں رخنہ پیدا ہوگا۔ ہمارا تعلق محبوب مجازی سے ہے اور اسی محبت کے رشتے میں ہی ہماری ملت کا انحصار قائم ہے۔

نیست روم عرب پیوند ما! نیست پابند نسب پیوند ما!  
دل مہ محبوب مجازی بستہ ایم زیں جہت با یک دیگر پیوستہ ایم ۶۵

اقبال نے اپنی نثری تحریروں میں بھی متعدد مقامات پر وطنیت کے مغربی تصور کو مسترد کیا ہے۔ اس سے اسلام سے تصادم ثابت کیا ہے۔ وطنیت کے سیاسی مفہوم کو وہ اسلام کے لئے ایک خطرہ عظیم سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس نظریہ سیاست میں ملحدانہ مادیت کے جراثیم کا فرما ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”میں قومیت کے خلاف ہوں جیسا کہ یورپ میں اس مفہوم سے لیا جاتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ اس تخیل کو ہندوستان میں نشوونما کی اجازت دے دی گئی تو اس سے مسلمانوں کو کم مادی فائدہ پہنچے گا۔ میں اس لئے اس کے خلاف ہوں کہ اس میں ملحدانہ مادیت کے جراثیم دیکھتا ہوں۔“ ۶۷

اقبال کے نظام افکار میں روحانیت، اخلاقیات اور مذہب کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اسی لئے وہ ہر ایسے سیاسی نظام جس کی بنیاد مادیت اور الحاد پر قائم ہو خواہ وہ کتنی ہی صالح اقدار پر کیوں نہ استوار ہو، اقبال کے سیاسی تصورات میں کوئی جگہ نہیں۔

اسی طرح ”اسلام اور قومیت“ کے عنوان سے اقبال نے اپنے ایک اہم مضمون میں قومیت کے مغربی تصور اور ملت یا امت کے قرآنی مفہوم کے درمیان امتیاز افتراق کو بری خوبصورتی کے ساتھ اجاگر کیا ہے۔ مغرب کے قومیت یا وطنیت کے تصور میں جغرافیائی یا نسلی اشتراک پر زور ملتا ہے۔ جب کہ اسلام کا مطمح نظر ہے کہ انسانوں کے شعوب و قبائل اور رنگ و نسل کے امتیازات سے اونچا اٹھا کر ایک ہییت اجتماعیہ بنادیا جائے۔ اقبال کا خیال ہے کہ وطنیت جب ایک سیاسی اصول کی صورت اختیار کر لیتا ہے تو وہ اسلام کی روح سے سیدھا متصادم ہوتا ہے:

”زمانہ حال کے سیاسی لیٹرچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے، ہییت اجتماعیہ انسانیہ کا اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہییت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک

قانون ہے اس لئے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر

استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔“ ۶۸

اقبال کے نزدیک یہ تصادم اور کشمکش اور بھی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اسلام انسان کی روحانی مساوات کا نظریہ رکھتا ہے۔ اور اس نے رنگ و نسل کے تصورات کو باطل قرار دیا ہے۔ جب کہ قومیت کی بنیاد اسی تصور پر قائم ہے۔

اس طرح ان واضح خیالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال وطنیت کے مغربی تصور کی مخالفت کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کا سیدھا ٹکراؤ اسلام کی روح سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس وہ وطن کی محبت کو نفسیاتی طور پر قبول کرتے ہیں۔ اسے اسلام سے متصادم شمار نہیں کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک حب وطن ایک فطری جذبہ ہے جس سے کسی صورت دستبردار نہیں ہوا جاسکتا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں

ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھومی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر

اپنی بساط کے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے۔ وطن کی

محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لئے اثرات

کی کچھ ضرورت نہیں۔“ ۶۹

اس کے علاوہ ”بانگ درا“ اور ضرب کلیم“ سے لے کر ”پس چہ باید کردارے اقوام شرق“

اور ”جاوید نامہ تک ان کے حب الوطنی کے جذبات کا بھرپور اظہار ہوا ہے۔ ”شعاع امید“ کے درد

بھرے اشعار ملاحظہ ہوں، جو شاعر کے جذبہ حب الوطنی کی مؤثر ترجمانی کرتے ہیں:

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو

جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب

خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز

اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب

بت خانے کے دروازے پر سوتا ہے برہمن

تقدیر کو روتا ہے مسلمان تہ محراب۔“ ۱۰

ایس ایم عمر فاروق لکھتے ہیں حب الوطنی ایک نہایت عمدہ نیکی ہے۔ اور اس کا انسان کی اخلاقی زندگی میں اپنا مقام ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ وہ کبھی اس نیکی سے محروم نہیں ہوئے۔ یہ جذبہ ہمالہ پر نظم سے شروع ہوا، اور زندگی بھر ان سے جدا نہیں ہوا۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ حب وطن اور نیشنلزم ایک چیز نہیں۔“ ۱۱

اسی طرح اسلوب احمد انصاری اقبال کے نظریہ وطنیت اور حب وطن کے ضمن میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔

”اقبال وطن سے محبت اور انسانیت کی نفی نہیں کر رہے ہیں۔ لیکن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے اس کی تنگ دامانی اور اس کے خوفناک مضمرات کو رد کرتے ہیں۔ وہ روحانی اور اخلاقی اقدار حیات میں ایمان و یقین کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں اور اسے مرجع سمجھتے ہیں۔“ ۱۲

### جمہوریت:

فکر اقبال کا ایک دلچسپ، اہم اور منفرد پہلو یہ ہے کہ وہ مشرق و مغرب کے سابق و حاضر سیاسی نظاموں اور فلسفوں میں ضرور دلچسپی لیتے ہیں۔ اس کے بارے میں کلمات خیر بھی کہتے ہیں مگر اس کے ساتھ زیادہ دیر تک نہیں چل سکتے۔ ان کا یہی معاملہ جمہوریت یا صحیح تر لفظوں میں مغربی جمہوریت کے ساتھ بھی ہے۔ کہیں کہیں انھوں نے اس کی تعریف و تحسین کی۔ اور اسے اسلامی طرز حکومت کے مماثل قرار دیا۔ کہیں کہیں وہ اس طرز حکومت کی تنقید بھی کرتے ہیں۔ اور اسے ”دیو استبداد“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جمہوریت ان عام سیاسی تصورات کی طرح ہے، جس کی اب تک کوئی حتمی تعریف متعین نہیں کی گئی ہے۔

غیر مناسب نہ ہوگا اگر یہاں اختصار کے ساتھ مغربی جمہوریت کا ذکر نہ کر دیا جائے۔ دراصل ہر طرز حکومت و سیاست کے پیچھے ایک مخصوص تصور حیات، تصور انسان اور آلہ کار کا رفرما ہوتا ہے۔ عام

معنوں میں جس طرز حکومت کو مغربی جمہوریت کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ مغرب اور بالخصوص انگلستان میں صنعتی انقلاب اور معاشی نشاۃ ثانیہ کے نتیجے میں ظہور میں آیا۔ عام طور پر جمہوریت کی جو تعریف کی جاتی ہے۔ اس کے مطابق جمہوریت ایک ایسا نظام حکومت ہے جس میں اقتدار اعلیٰ کے مالک کل عوام ہوتے ہیں۔ اور ان میں کثرت آراء سے جو دوئوں کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، مقننہ وجود میں آتی ہے۔ یہی مقننہ ملک کا سب سے بڑا قانون ساز ادارہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے جو مزید تعریف ملتی ہے اس کا لب لباب یہ ہے۔ جمہوریت اصل معنی میں ایک ایسی طرز حکومت ہے جس میں سیاسی فیصلوں کا حق براہ راست مجموعی طور پر شہریوں کو حاصل ہوتا ہے۔ اکثریت کے اصول کو ضابطہ قرار دیا جاتا ہے۔ اسے براہ راست جمہوریت قرار دیا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ایک ایسی طرز حکومت جس میں سیاسی حقوق انفرادی طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ اسے منتخب نمائندوں کے ذریعہ کرتے ہیں اور ان کے سامنے جواب دہ ہوتے ہیں۔

اس نتائج فکر پر مغرب کے معاشرے کی تشکیل جدید ہوئی۔ لیکن اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جس نمونے کا معاشرہ ہوگا، اسی طرز کی عمرانیات مدون ہوگی۔ جمہوریت کے متعلق علامہ اقبال کے یہاں موافق اور مخالف دونوں قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے کہ اقبال جمہوریت کے متعلق حسن ظن نہیں رکھتے۔ ۳۷ جب کہ خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک اقبال کے یہاں موافق اور مخالف دونوں طرح کے خیالات ملتے ہیں۔ ۳۸ جبکہ ڈاکٹر محمد شمس الدین کا خیال ہے کہ اقبال جمہوریت کو ایک مستحسن طرز حکومت خیال کرتے ہیں۔ ۵۷ ان مقتدر نقادوں کی رائے کے مطابق جمہوریت کے تعلق سے اقبال کے یہاں تضاد نظر آتا ہے۔ حالانکہ یہ تضاد نہیں، بلکہ فکری ارتقاء ہے۔ ڈاکٹر تحسین فراخی لکھتے ہیں:

”جمہوریت وہ عمرانی اور سیاسی صورت ہے جس کے محض چند

پہلوؤں سے اقبال کو اتفاق ہے۔ اٹھارہویں صدی کے انقلاب

فرانس میں مساوات، آزادی اور اخوت کے تین خوشنامہ نعروں کو

مغربی جمہوریت نے اصول کی حد تک اور ایک درجے میں عمل کی

حد تک اپنایا۔ اور آزادی اور مساوات کے یہی جمہوری اصول

اقبال کے لئے کشش کا باعث ہیں۔“ ۶۷

اگر اقبال کے عمومی فکری میلانات کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ابتداء میں وہ اس طرز حکومت سے خصوصی دلچسپی رکھتے ہیں۔ اقبال نے اپنے ایک انگریزی مضمون ”اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین“ میں لکھتے ہیں:

”ہم جانتے ہیں کہ اسلام محض ایک مجموعہ عقائد کا نام نہیں، بلکہ اس

سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ یہ ایک امت ہے، ایک قوم ہے۔

امت کی حیثیت سے اسلام کی رکنیت کا تعلق نہ پیدائش سے ہے نہ

وطنیت سے بلکہ یہ رکنیت عبارت ہے عقائد کے اشتراک سے

۔۔۔۔۔ ایسی امت کے لئے بہترین طرز حکومت جمہوری ہوگی جس

کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک عملی طور پر ممکن ہو آزادی

فراہم کر کے آدمی کو اپنی فطرت کے تمام ممکنات کو ترقی دینے کا

موقع دیا جائے۔۔۔۔۔ اسلام کا ہم ترین پہلو بحیثیت ایک سیاسی

نصب العین جمہوریت ہے۔“ ۶۸

مذکورہ بالا اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال اصولی طور پر جمہوریت یا جمہوری طرز حکومت

کے خلاف نہیں، بلکہ وہ اسے مستحسن طرز حکومت خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جمہوریت اپنے

نصب العین کے اعتبار سے اچھی چیز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ طرز حکومت اخوت اور مساوات کا

جذبہ رکھتی ہے۔ اور انفرادی آزادی کی فضا میں انسان کو اپنی شخصیت کی تشکیل و تعمیر اور ترقی کا موقع

فراہم کرتی ہے۔ یہ طرز حکومت ان معنوں میں بھی بہتر ہے کہ اس میں سیاسی حاکمیت یا اقتد اور اعلیٰ کسی

فرد واحد کو نہیں بلکہ پوری قوم کو حاصل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں بعض اور ایسی خصوصیات ہیں جو

اقبال کو اپنے تصور حیات و کائنات سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے وہ اسے اسلام کی روح

کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ خطبات میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

اول اس لئے کہ جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کو بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام آ رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ۸۔

ظاہر ہے کہ اقبال نے اگر جمہوریت کی تعریف و تحسین کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اور اسلامی طرز حکومت میں بعض باتیں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس وقت عالم اسلام جس بحرانی دور سے گزر رہا ہے، ان کے سیاسی مسائل کا حل اقبال جمہوری طرز حکومت میں تلاش کرتے ہیں۔

مگر امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال کا ہمہ گیر تصور حیات و کائنات کسی جزوی اور کسری چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتا تھا۔ ان کا نثری اور شعری سرمایہ دراصل دو عناصر یعنی Permanent اور Contingent سے تشکیل پاتا ہے۔ وہ خارج کے ساتھ باطن میں برپا ہونے والے ہنگاموں اور انقلابوں کا بھی نہایت گہرا شعور رکھتے تھے۔ چنانچہ اخوت اور مساوات کے جمہوری اصولوں کے تمام تر احترام کے باوجود جب وہ روحانی جمہوریت پر اصرار کرتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جمہوت کی مختلف ممالک میں متعارف ہیئتوں سے خوش نہیں۔ دراصل مغرب نے نام نہاد سرمایہ دارانہ جمہوری انقلاب برآمد کرنے کے بھیس میں جس طرح بدترین سامراجیت اور ملوکیت کا مظاہرہ کیا، اس کی اقبال کے یہاں حقیقت نکل کر سامنے آ گئی۔ چنانچہ اس خدشات کا اظہار ان کی تحریروں میں نہایت شدت سے ہوا ہے۔ مس فارک ہرن کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

”مجھے خدشہ ہے کہ ہندوستان میں جمہورت کا نتیجہ خونریزی کے علاوہ کچھ نہ ہوگا اور اس سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے لئے میدان ہموار ہوگا۔ مگر کوئی شخص نہیں چاہے گا کہ ملک میں ایسی بے اطمینانی بڑھتی رہے۔ کچھ لوگوں نے تو اب اس انداز میں سوچنا شروع کر دیا ہے کہ ہندوستان کو بھی سویت طرز کی خونریزی سے



گذرنا چاہئے۔“ ۹۷

چنانچہ اقبال نے اپنی بصیرت اور تجربہ و مشاہدہ سے اندازہ لگایا کہ یہ بھی طرز حکومت، استبدادیت، تسلط، غلبہ عام اور ملوکیت کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ کہنے تو تو یہ عوام کی حکومت ہے۔ لیکن نمائندوں کے انتخاب کے قواعد ایسے مرتب ہوتے ہیں اس حکومت میں زیادہ تر سرمایہ دار اور جاگیردار اور جاہل لوگوں کا عمل دخل ہوتا ہے۔ اور غریب عوام کو حکومت کے سامنے اپنی زبان کھولنے کی ہمت نہیں ہوتی۔ اس طرح جمہوریت کا ڈھونگ رچا جاتا ہے۔ لیکن ظلم و استبداد میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اقبال اپنی معرکتہ الآراء نظم ”خضر راہ“ اس عوام کش جمہوریت کا اس طرح پردہ چاک کرتے ہیں:

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام	جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب	تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئیں و اصلاح و رعایات حقوق	طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمئی گفتار، اعضائے مجالس الاماں	یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زری

اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو

آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو ۵۰

اقبال نے جہاں اصولاً جمہوریت کو مستحسن خیال کرتے ہیں۔ اور اسے اسلامی طرز حکومت کے عین قرار دیتے ہیں، وہیں عملی لحاظ سے اس میں جو نقائص اور کوتاہیاں نظر آتی ہیں، اس کی نکتہ چینی بھی کرتے ہیں۔ انھوں نے ”خضر راہ“ میں مغرب کے جمہوری نظام کو قیصریت اور ملکیت کی جس شکل میں دیکھا اور دکھایا تھا۔ یہی خیال اپنی بعد کی چند شعری تصانیف میں بھی دہرایا ہے۔ مثلاً پیام شرق (۱۹۲۳) ”پس چہ باید کردارے اقوام شرق“ (۱۹۳۳) اور ار مغان حجاز (۱۹۳۸)۔ اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس پختہ دور میں مغربی جمہوریت کے سلسلے میں اقبال کے یہاں زیادہ خوش فہمی باقی نہیں رہی تھی۔ ”پیام شرق“ کی ایک نظم ”موسیو لینن و قیصر ولیم“ میں قیصر ولیم کی زبانی کہتے ہیں:

اگر تاج کئی جمہور پوشد ہماں ہنگامہ ہا در انجمن است  
 ہوس اندردل آدم نہ میرد ہماں آتش میان مرزغن ہست  
 عروس اقتدار سحر فن را ہماں پیچاں زلف پر شکن ہست  
 نمائد ناز شیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد کوہکن ہست ۷۱

اسی ”پیام مشرق“ میں ان کا ایک مشہور معروف قطعہ ”جمہوریت“ کے عنوان سے شامل ہے۔  
 جس میں انھوں نے عوام کی عدم بصیرت، ان کی کوتاہی اور خاک افتادگی پر کف افسوس کیا ہے۔

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟  
 زموراں شوخی طبع سلیمانی نمی آید  
 گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو  
 کہ از مغز دو صد خیر فکر انسانی نمی آید ۷۲

جمہوریت پر اقبال کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں قابلیت اور معیار نہیں بلکہ عدد کی اہمیت ہوتی ہے۔ ”ضرب کلیم“ کے ایک قطعہ ”جمہوریت“ میں اقبال اس طرز حکومت پر اس طرح تنقید کرتے ہیں:

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش  
 ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے  
 جمہوریت اک طرز حکومت ہے جس میں  
 بندوں کو گناہ کرتے ہیں، تو لا نہیں کرتے ۷۳

ڈاکٹر سید عبداللہ اس حقیقت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”اقبال کو سب سے بڑی شکایت جمہوریت طرز حکومت سے یہ ہے کہ اس میں قابلیت نہیں مقبولیت معیار ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے ایک شخص مقبول تو ہو مگر قابل نہ ہو۔ اس پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جمہوریت گروہ بندی اور پارٹیوں اور سیاسی فرقوں کو ترقی

دیتی ہے۔“ ۵۴

اقبال مغربی سیاست کے اس طرز حکومت کو بنی نوع انسان کے حق میں رحمت اور برکت کے بجائے لعنت اور زحمت سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ ایک ایسی حکومت ہے جس میں انسان کی آزادی برائے نام ہوتی ہے۔ کہنے کو تو وہ آزاد ہوتا ہے، لیکن اس بات سے انکار نہیں کہ عوام کسی طرح ظلم و استبداد اور مطلق العنانیت سے محفوظ نہیں۔ ”گلشن راز جدید“ میں انھوں نے اسی نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فرنگ آئین جمہوری نہاد است      رن از گردن دیوے کشاد است  
چوں رہزن در کاروانے رنگ تاز      شکمہا بہرنامے درتگ و تاز  
گرو ہے را گرو ہے در کمین است      خدایش یار اگر کارش چنیں است  
زمن ده اہل مغرب را پیامے      کہ جمہور است تیغ بے نیامے ۵۴

”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ میں ”سیاسیات حاضرہ“ کے عنوان میں اقبال نے اقتدار کے مکر و فریب، اس کی جملہ پروری اور اس کی گرم گفتاری کو بے نقاب کیا ہے۔ اور عوام کو اس طرز حکومت سے دور رہنے کی تلقین کی ہے۔ اقبال کے نزدیک سیاست حاضرہ غلامی کے بند کو سخت سے سخت تر کر دیتی ہے۔ اور عام انسان اس کو حریت اور آزادی کا نام دے کر اس کے دام فریب میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں:

گرمی ہنگامہ جمہور دید      پردہ بر روئے ملوکیت کشید  
در قصائش بال و پر نتواں کشود      با کلیش ہیچ در نتواں کشود  
گفت با مرغ قفس اے دردمند      آشیای در خانہ صیاد بند  
ہر کہ سازد آشیای دردشت و مرغ      اونا بشدایمن و شاہیں و چرخ  
از فسونش مرغ زیرک دانہ مست      نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست

حریت خواہی؟ بہ پیچا میفت

تشنہ میرد برنم تا کش میفت ۸۶

اقبال کی رائے میں مغربی کا جمہوری نظام یورپ کی قیصریت اور ملوکیت کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ صرف نام کا فرق ہے کیونکہ اس کے پردے میں یورپ کا پرانا سرمایہ دارانہ استبدادی نظام کارفرما ہے۔ لہذا اس طرز حکومت میں بھی آزادی ایک خواب پریشاں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ ”ارمغان حجاز“ جو اقبال کے آخری اور پختہ دور کا کلام ہے، کی ایک نظم ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ میں جمہوریت کو ملوکیت کا ہی قائم مقام قرار دیا ہے۔ یہ وہ طرز حکومت ہے جس کا چہرہ تو روشن ہے مگر اس کا باطن چنگیزی کی طرح تاریخ ہے۔ یورپ نے انسان کی بیداری کو جمہوریت کے پردے میں پیش کیا ہے:

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس جب ذرا دم ہوا ہے خود شناس و خوونگر  
کاروبار شہریاری کی حقیقت اور ہے یہ وجود میر و سلطان پر نہیں ہے منحصر  
مجلس ملت ہو یا پرویز کا دربار ہے وہ سلطان غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر  
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریخ تر ۸۷  
اپنی اس معرکہ الآراء نظم میں اقبال نے جمہوری نظام پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں۔ تاہم  
آخری شعر میں اقبال کا شدید اعتراض بری طرح جھنجھوڑ دینے والا ہے۔ اور اس کے آخری مصرعے  
میں کمزوروں اور زبردستوں پر ظلم و ستم اور ان کے لرزہ خیز استحصال کی ایک بھیانک تصویر سامنے آتی  
ہے۔

اشتراکیت:

دنیا میں جتنے بھی سیاسی نظام رائج ہیں، ان میں اشتراکیت غالباً سب سے زیادہ جدید سیاسی  
نظام ہے۔ تاہم اگر تاریخ و سیاسیات عالم کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ قدیم زمانے  
سے ہی دنیا کے بیشتر حصوں اور لوگوں کے ذہنوں میں اشتراکیت اور شوشلزم کے خیالات وقتاً فوقتاً  
موجزن رہے ہیں۔ قدیم زمانے میں یونان میں ایک طرح سے جو ریاست کا تصور تھا وہ اشتراکی

خیالات و تصورات کا ہی چر بہ تھا۔ افلاطون نے اپنا جو تصور ریاست پیش کیا تھا، وہ بڑی حد تک اشتراکی تصورات پر مبنی تھا۔ تاہم موجودہ دور میں اشتراکی نظریہ کی ابتداء کارل مارکس سے کی جاتی ہے۔ اس نے سب سے پہلے جدید اور سائنٹفک انداز میں اشتراکی نظریہ کو عام کیا۔ اور اپنی کتاب ”داس کیپٹل“ میں اس نے تفصیل اور صراحت کے ساتھ اشتراکی سیاسی نظام کے خدوخال پیش کئے ہیں۔

کارل مارکس کا صرف یہی کارنامہ نہیں ہے کہ اس نے جدید اشتراکی سیاسی نظریہ کا تصور پیش کیا بلکہ اس نے اسے نظریاتی مباحث کے دائرے سے باہر نکال اسے ایک پُر حرکت، زندہ اور عالمگیر فلسفہ کے طور پر پیش کیا۔ پھر اس کے بعد اس کے پیروکار اینگلز، لینن اور دیگر سیاسی مفکرین نے اسے دنیا کے سامنے عملی طور پر ایک زندہ مثال بنا کر پیش کیا۔

بر محل نہ ہوگا کہ یہاں پر اشتراکیت کے ضمن میں مختصر سا ذکر کر دیا جائے تاکہ اس کا مفہوم واضح ہو جائے۔ جس طرح ہر طرز حکومت اور نظریہ سیاست کے پیچھے ایک مخصوص فلسفہ و فکر کارفرما ہوتا ہے، اسی طرح نظریہ کی بنیاد کچھ مخصوص فکر و فلسفہ پر قائم ہے۔ عام معنوں میں اشتراکیت کی جو تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ اشتراکیت صرف ایک عقیدہ یا نظریہ کا نام نہیں، بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔ جو ایک ایسا سماج اور معاشرہ کا خواب دیکھتا ہے جو غیر طبقاتی اقدار پر قائم ہو۔ جس میں امیر و غریب کی کوئی تفریق نہ ہو۔ اس کے اندر سمجھوں کے لئے سادی حقوق ہوں۔ اشتراکیت کے نزدیک کسی قسم کی اخلاقی یا روحانی نظام کی کوئی اہمیت نہیں۔ اشتراکیت تاریخ کی مادی تعبیر کرتی ہے۔ اشتراکیت انسان کے تمام اعمال و افکار کی بنیاد محض روٹی کو ٹھہراتی ہے۔ اشتراکیت سرمایہ و مزدور کے درمیان مستقل اور دائمی کشمکش کی قائل ہے۔ اشتراکی اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں اس طرح ریاست کا وجود ختم ہو جائے گا اور حکومت کی باگ ڈور مزدوروں اور کسانوں کے ہاتھوں آجائے گی۔

ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا نے اپنی کتاب ”اقبال کا ادبی مقام“ میں اشتراکیت کے مفہوم کو ان الفاظ

میں بیان کیا ہے:

”اشتراکیت محض دوسرے فلسفیانہ نظریوں کی طرح ایک خیالی

نظریہ نہیں ہے۔ اس کے مبلغ اس پر اس طرح اعتقاد رکھتے ہیں جس

طرح مذاہب کے پیروکار اپنے عقائد کو حرف آخر سمجھتے ہیں۔ اس اعتقاد کے ساتھ ساتھ اس نظریے کی شد و مد کے ساتھ تبلیغ کی جاتی ہے۔ مخالفوں کو رجعت پسند اور حامیوں کو ترقی پسند کہا جاتا ہے اور مارکس کی پیش گوئیوں کو ناقابل شکست قرار دیا جاتا ہے۔ جاگیر داروں اور سرمایہ داروں کی زور شور سے مخالفت، اور کسانوں اور مزدوروں کی بھرپور حمایت ان کا منشور۔ اور طبقاتی اختلافات کو مٹانا ان کا مقصد حیات۔‘ ۸۸

اس طرح اگر دیکھا جائے تو اشتراکیت یورپ کی صنعتی دنیا میں جاگیر داروں اور سرمایہ داروں کے خلاف ایک نعرہ انقلاب تھا۔ اس لئے اقبال کا اس سے متاثر ہونا چنداں تعجب خیز امر نہ تھا۔ اس کے علاوہ اشتراکیت میں بہت سے ایسے عناصر کارفرما تھے جو اقبال کی اپنی فکر اور فلسفہ کے مطابق تھے۔ مزید برآں اشتراکیت اور اسلام میں بہت سی چیزیں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس لئے یہ اقبال کے لئے باعث کشش ہے۔

اقبال کے فکری و شعری میلانات میں اشتراکیت کا جو پہلا تذکرہ ملتا ہے وہ ان کی نظم ”خضر راہ“ میں موجود ہے۔ امر واقعہ ہے کہ اس سے قبل انھوں نے کہیں پر بھی اشتراکیت کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا ہے۔ ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا لکھتے ہیں:

اشتراکیت سے اقبال کی دلچسپی ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے بعد شروع ہوتی ہے۔ اس سے پہلے انھوں نے نثر یا نظم میں اشتراکیت یا اس کے فلسفی کارل مارکس کے بارے میں اشارہ بھی کوئی بات نہیں کہی۔‘ ۸۹

”خضر راہ“ اقبال کی پہلی نظم ہے جس میں انقلاب روس کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں۔ شاعر خضر سے سرمایہ و محنت کے درمیان آویزش کے بارے میں یوں استفسار کرتا ہے:

”اور سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش“ ۹۰

اس کے بعد انھوں نے اس نظم کے دو بند جو ”سرمایہ و محنت“ کے عنوان سے ہے، میں تلخ ترین لہجے میں مزدوروں کے استحصال اور جاگیرداروں اور زمینداروں کی بربریت اور سفاکی اور عیاری کو نشانہ تنقید بنایا ہے۔

اس کے بعد اپنے فارسی مجموعہ کلام ”پیام مشرق“ کی متعدد نظموں میں بندہ مزدور کے تلخ ایام اور سرمایہ دارانہ نظام کے استحصالی کردار کی نہایت عمدہ تصویر کشی کی ہے۔ پھر ”زبور عجم“ میں ایک ایسے ہمہ گیر انقلاب کے متمنی ہیں جو زندگی کے ہر پہلو میں نمایاں تبدیلی پیدا کرے۔ بعد ازاں ”بال جبریل“ ”جاوید نامہ“، ”ضرب کلیم“ کے بیشتر حصوں میں اشتراکیت کے بہت سے پہلوؤں کو بہ نظر استحسان دیکھتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کی خامیوں اور کوتاہیوں پر سوالیہ نشان بھی لگاتے ہیں۔ ان کے آخری مجموعہ کلام ”ارمغان حجاز“ کی ایک نظم ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ میں اشتراکیت کے متعلق ان کے تمام سیاسی افکار و تصورات کا خلاصہ ہے۔

لیکن یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے اقبال کو اشتراکیت سے دلچسپی کیوں ہے اور انہیں اسے اختلاف کس حد تک ہے۔ اس کا جواب ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا ان الفاظ میں دیتے ہیں:

”اقبال کو اشتراکیت سے دلچسپی کے کچھ اسباب نفسیاتی ہیں۔ اقبال دنیا کی تاریخ، قوموں کے عروج و زوال اور اس کے اسباب و علل سے گہرا لگاؤ رکھتے تھے۔ خصوصاً نئی تحریکیں انہیں متوجہ کرتی تھیں۔

ان کا ذہن ایک محدود فضا میں رہنا پسند نہیں کرتا“ ۹۱

جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے ”خضر راہ“ اقبال کی ایسی پہلی نظم ہے جس میں اشتراک کی انقلاب کے متعلق اچھے اشارے موجود ہیں۔ اس نظم کے دو بند براہ راست اس واقعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس میں انھوں نے جاگیرداروں اور زمینداروں کے استحصال کردار کو نشانہ تنقید بنایا ہے۔ اور خاص طور پر مزدوروں کے ساتھ روا رکھی جانے والے نا انصافیوں اور سماجی ناہمواریوں کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ اقبال نے مزدوروں کو یہ خوش آئند پیغام دیا کہ اب مشرق و مغرب میں اس کے دور کا آغاز ہونے والا ہے۔ ”طلوع اسلام“ کے بعض حصوں میں انھوں نے اشتراک کی خیالات کی ترویج و

اشاعت کی ہے۔ اسی طرح ”ضرب کلیم“ کی ایک اہم نظم ”اشتراکیت“ میں انھوں نے انقلاب روس کو دنیا کا ایک عظیم سیاسی واقعہ قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم      بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار  
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور      فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار ۹۲  
اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اقبال کو اس انقلاب سے کتنی ہمدردی تھی۔ اس نظریہ کے پس  
پشت غریبوں، محنت کشوں اور دنیا کے دبے کچلے انسانوں کے تئیں جو انقلابی بصیرت مضمر تھی، وہ اقبال کو  
اپنے انقلابی تصور سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔ اور روس نے مارکس کے فلسفہ کو بنیاد بنا کر جو عملی  
اقدام کئے تھے، اقبال اس کو سراہتے ہیں۔ ”باثو یک روس“ میں کہتے ہیں:

روش قضائے الہی کی ہے عجیب و غریب      خبر نہیں کہ ضمیر جہاں میں ہے کیا بات  
یہ وحی دہریت روس پر ہوئی نازل      کہ توڑ ڈال کلیسیائیوں کے لات و منات ۹۳  
”پیام مشرق“ جو اقبال کی فارسی شاعری میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسکی متعدد  
نظموں میں اقبال کی غریبوں، کسانوں اور محنت کش طبقوں سے ان کے جذباتی تعلق کا اظہار ہوتا ہے۔  
اس سلسلے میں ”محاورہ مابین حکیم فرانسوی اکسٹس کو مٹ و مردِ مزدور“ قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور،  
نوائے مزدور، اور ”موسیو لینن و قیصر ولیم“ خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان نظموں میں اقبال نے  
کارل مارکس کے نقطہ نظر کے عین مطابق مزدوروں کے ساتھ کی جانے والی نا انصافیوں، ظلم و ستم،  
سماجی ناہمواریوں اور جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی بددیانتیوں کو خاص طور پر اجاگر کیا ہے۔ جب  
کہ موخر الذکر نظم میں اقبال نے اس حقیقت کا انکشاف ہے کہ غلامی انسان کی فطرت میں داخل ہے۔  
اس لئے سرمایہ دار اس کو غلام بنائے رکھنے کے لئے ہر طرح کے حربہ کو استعمال کرتا ہے

بے گزشت کہ آدم دریں سرائے کہن      مثال دانہ تر سنگ آسیا بود



فریب زاری و افسونِ قیصری خورد است اسیر حلقہ دام کلیسا بود است  
 غلام گیر سنہ دیدی کہ بردرید آخر قمیص خواجہ کہ رنگین ز خون مابود است  
 شرارِ آتش جمہور کہنہ سامان سوخت ردائے پیر کلیسا قبائے سلطان سوخت ۹۴

اقبال کے نظام فکر میں زندگی کی حرکت اور کشمکش کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ وہ انسانی زندگی اور قوموں کے عروج و زوال کو حرکت اور کشمکش سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال یہ نظریہ ہیگل کے جدلیاتی نظریہ سے مستعار لیا ہے۔ جس کے مطابق خیالات ہمیشہ ارتقاء پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اسی میں اس کی تخریب کے سامان پوشیدہ ہوتے ہیں۔ پھر یہ تخریب ایک نئی اور بہتر تعمیر کا ذریعہ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح دنیا کا کارخانہ نظام قائم رہتا ہے۔ اقبال کے خیال کے مطابق اگر یہ سلسلہ روک جائے تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ کارل مارکس نے اسی جدلیاتی نظریہ کو اپنا کر اسے جدلیاتی مادیت بنادیا۔ اور یہی جدلیاتی مادیت نئی تعمیر و تخریب کے مطہر ہیں جو بالاخر اشتراکی معاشرہ پر منتج ہوں گے۔ اس وقت نہ طبقات کا وجود رہے گا اور نہ حکومت کا۔

اقبال نے زندگی کی ارتقاء پذیر حرکت کو اپنے کلام میں متعدد جگہ موضوعِ سخن بنایا ہے۔ بالخصوص ان کی مشہور نظم ”مسجدِ قرطبہ“ میں انھوں نے اپنے ان خیالات کی وضاحت نہایت خوبصورت انداز میں کی ہے۔ اقبال کا نقطہ نظریہ ہے کہ ناقص اشیاء زمانے کی رفتار کا ساتھ نہیں دے سکتیں اور بالآخر فنا ہو جاتی ہیں۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات  
 سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات  
 تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ  
 سلسلہ روز و شب صیر فنی کائنات  
 تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار  
 موت ہے تیری برات، موت ہے مری برات

جہاں تک مغربی نظام سرمایہ داری کی مخالفت میں اقبال اور اشتراکیت کا تعلق ہے، اس میں اتفاق رائے محض منفی بنیادوں پر نہیں اس کی کچھ مثبت بنیاد بھی ہیں۔ اشتراکیت نے جس طرح قدیم اور فرسودہ نظام کو مٹانے کی جوسج بلین کی، کلیسا اور مذہبی پیشوائیت کے استبداد کو ختم کیا، اقبال اسے اپنے اساسی تصورات کے مطابق خیال کرتے ہیں، چونکہ اشتراکیت بھی ملوکیت، سرمایہ داری کا مخالف ہے اور اسلام بھی۔ اس لئے اس خیالات کی مطابقت اور ہم آہنگی نے اقبال کو اس کی قدر شناسی پر مجبور کیا۔ ورنہ جہان تک اس کے مذہبی، اخلاقی اور روحانی نظام کا سوال ہے، وہ اقبال کی احاطہ فکر سے باہر ہے۔ اس لئے وہ اشتراکیت کی بہت سی خوبیوں کو تسلیم کے باوجود کئی امور پر اس سے شدید اختلاف بھی کرتے ہیں۔

اشتراکیت کے فلسفہ کی بنیاد خالص مادہ پرستی ہے۔ کارل مارکس نے اپنا فلسفہ مساوات پیش کرتے ہوئے انسانی اعمال کے روحانی اور اخلاقی پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا تھا۔ اقبال اسی بناء پر اسے ”پیغمبر بے جبریل“، ”پیغمبر حق ناشناس“ اور ”و عاشق کافر“ جیسے القاب سے یاد کرتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے سیاسی فلسفہ کی بنیاد جس اخلاقی اور روحانی اقدار پر قائم ہے، وہ اشتراکیت کے مادہ پرستانہ کی بالکل ضد ہے۔ اقبال اشتراکی نظریہ کی اس لئے مذمت کرتے ہیں وہ مساوات شکم پر زور دیتی ہے۔ جب کہ اقبال کے نزدیک مساوات اور اخوات صرف اخلاق و مذہب سے قائم رہ سکتا ہے :

غریبا گم کردہ اند افلاک را	حد شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک	خیر بہ تن کارے ندارد اشتراک
دین آں پیغمبر حق ناشناس	بر مساوات شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است	بخ اور دل نہ در آب و گل است ۹۶

اسی طرح ”جاوید نامہ“ میں اقبال اشتراکیت پر تنقید کرتے ہوتے ہیں اسے رد کرتے ہیں۔ اور روسی اقوام کو یہ پیغام دیتے ہیں کہ وہ لا سے الای جانب قدم بڑھانے کی کوشش کرے :

تو کہ طرح دیگر انداختی      دل زدستور کہن پرداختی  
ہم چو اسلامیاں اندر جہاں      قیصریت را شکستی استخوان  
تا برافروزی چراغے در ضمیر      عبرتے از سرگزشت ماگیر  
کہنہ شد افرنگ ز آئیں و دیں      سوئے آں دیر کہن دیگر مبین  
کردہ کار خداوندان تمام      بگور از لا جانب الا خرام ۹۷

گویا اقبال کے نزدیک اشتراکیت کا فلسفہ اس لئے لائق مذمت ہے اس میں خدا کے وجود اور روحانیت کی نفی پائی جاتی ہے۔ تاہم سرمایہ داری، سامراجیت اور ملوکیت کے خاتمہ کے لئے اس نے جو اقدام اٹھائے ہیں، اقبال اس کی اس جدوجہد کے لئے رطب اللسان ہیں۔

”ارمغان حجاز“ جو اقبال کے آخری دور کا کلام ہے، کی نظم ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ میں اشتراکیت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روح مزدک کا بزور  
ہر قباہو نے کو ہے اس کے جنوں سے تارتار  
زاغ دشتی ہو رہا ہے ہمسر شاہین و چرخ  
کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاج روزگار  
چھا گئی آشفۃ ہو کر وسعت افلاک پر  
جس کو نادانی سے ہم سمجھتے تھے اک مشت غبار  
فتنہ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج  
کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جونبار  
میرے آقاء وہ جہاں زیر بر ہونے کو ہے  
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار ۹۸

اسکے علاوہ اشتراکیت پر اقبال کا جو سب سے بڑا اعتراض ہے، وہ ہے اس کا لادینی کردار۔

لادینی نظام نے اگرچہ انسانی فلاح و بہبود کے لئے کچھ مثبت کام کئے ہیں مگر اس وہ زندگی کے بعد کسی اور زندگی کا قائل۔ مذہب اور خدا کا تصور اشتراکیوں کے نزدیک غریبوں اور ناداروں کو دبانے کے لئے سرمایہ داروں کا ایک بنیادی حربہ ہے۔ ان کے خیال میں مذہب، ملوکیت اور سرمایہ داری یہ تینوں چیزیں ہمیشہ غریبوں کا استحصال کرتے رہے ہیں۔ اس لئے انسانی ترقی کے لئے مذہب سے دور رہنا ہی بہتر ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نظام افکار میں مذہب و اخلاق کو اولیت حاصل ہے۔ ان کے نزدیک اگر دنیا سے خدا کا تصور اٹھ جائے اور اخلاقی و روحانی نظام کو ختم کر دیا جائے تو دنیا میں سکون کا خاتمہ ہو جائیگا اور کوئی بھی تہذیب و تمدن دہریت اور الحاد کی بنیاد پر تادیر قائم نہیں رہ سکتی۔

### ملوکیت:

دنیا میں جتنے بھی سیاسی نظام رائج ہیں، ان میں غالباً سب سے قدیم ترین اور مروج نظام سیاست ملوکیت ہے۔ اس نظام سیاست میں بادشاہ وقت کی خواہش قانون کی ماخذ ہوتی ہے۔ پوری قوم اور سارا قومی خزانہ اس کی ذاتی ملکیت تصور کیا جاتا ہے۔ وہ تنقید و تنقیص سے ماوراء ہوتا ہے۔ وہ کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا۔ کسی شخص کا بادشاہ بن جانا اس بات کا ثبوت ہے وہ خدا کا نمائندہ ہے۔ اس لئے اس کے ہر حکم تعمیل لازمی سمجھی جاتی ہے۔ اس کا حکم حرف آخر کا درجہ رکھتا ہے۔ بادشاہت کا قدیم تصور بھی یہی ہے۔

اقبال نے جس طرح مشرق و مغرب کے تمام رائج الوقت سیاسی نظریات کو نشانہ تنقید بنایا ہے اسی طرح ملوکیت کے نتائج و عواقب کو بھی اپنے سیاسی تصورات کی اساس بنایا۔ اقبال کے نزدیک ملوکیت ابلیس کا قائم کردہ سیاسی نظام ہے۔ ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ میں کہتے ہیں:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب

میں نے توڑا مسجد و دیر کلیسا کا فسوں ۹۹

ابلیس فخریہ انداز میں کہتا ہے کہ میں نے اقوام مغرب کو ملوکیت کی تعلیم دی ہے۔ اور میں نے ہی مسجد و دیر و کلیسا کا اثر و رسوخ ختم کر دیا ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج مشرق و مغرب اس لعنت میں

گرفتار ہیں۔

یہ ہماری سعی پیہم کی کرامت ہے کہ آج  
صوفی و ملاطوکیٹ کے بندے ہیں تمام ۱۰۰

یہ نظام سیاست اپنے اقتدار کے استحکام کے لئے ہر طریقے کو جائز قرار دیتا ہے۔ اس کے  
پرستار انسانیت کی اعلیٰ وارفع اقدار کو محض اپنے ذاتی اغراض کے لئے پامال کرتے ہیں جس سے عوام  
الناس کے عزم و عمل کی صلاحیتیں محروم ہو جاتی ہیں۔ یہ نظام سیاست انسان کی فطری صلاحیتوں کی راہ  
میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے جس سے تہذیب و تمدن کی ترقی روک جاتی ہے۔ اس لئے اقبال اس کی  
نذمت کرتے ہیں اور اس کو نشانہ تنقید بناتے ہیں:

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں

سوار ہوئی حضرت انساں کی قباچاک

تاریخ ام کا یہ پیام ازلی ہے

صاحب نظراں، نشہ قوت ہے خطرناک

اس سیل سبک سیروزمین کے آگے

عقل و نظر و علم و ہنر ہیں حسن و خاشاک ۱۰۱

اقبال کے نظام فکر میں شرح محمدی اور اسلامی تعلیمات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ وہ شرح  
دین اسلام کو دنیا کی تمام پریشانیوں اور مشکلوں سے نجات کا واحد ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس لئے وہ کسی بھی  
مسئلہ پر اظہار خیال کریں، ان کا مذہبی نقطہ نظر کا رفرما ہوتا ہے۔ ملوکیت کو بھی وہ ایک مسلمان مفکر کی  
عینک سے دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملوکیت ایک ایسا سیاسی نظام ہے جس کا کوئی روحانی و اخلاقی  
جواز نہیں ہوتا۔ اقبال کا خیال ہے کہ ملوکیت نہ صرف اخلاقی و روحانی اقدار کو پامال کر دیتی ہے بلکہ وہ  
قوم و ملک کو بھی اندر سے کھوکھلا کر دیتی ہے۔ اس لئے انھوں نے ”جاوید نامہ“ میں اشتراکیت کے  
ساتھ ساتھ ملوکیت کو بھی نشانہ تنقید بنایا ہے۔

ہم ملوکیت بدن را فرہی است      سینہ بے نور او از دل تہی است  
 مثل زنبورے کہ برگل می چرد      برگ را بگوار دو شہدش برد  
 شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہماں      بر جمالش نالہ بلبل ہماں  
 از طلسم رنگ و بوئے او گزر      ترک صوت گوئے و در معنی نگر

مرگ باطن گر چہ دیدن مشکل است

گل مخواں اور اکہ در معنی گل است ۱۰۲

بہر حال جہاں تک ملوکیت کا سوال ہے، اقبال اس سیاسی نظام کے ہرگز کسی طرح قائل نہیں۔ وہ اس نظام سیاست کو عالم انسانیت کے حق میں ایک خطرہ عظیم سمجھتے ہیں۔ یکم جنوری ۱۹۳۸ کو آل انڈیا لاہور سے انھوں نے سال نو کا جو پیغام دیا تھا، اس میں ملوکیت کے نتائج و دعوات کو اس طرح ہدف تنقید بناتے ہیں:

”ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت،  
 خطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقادوں کی  
 آڑ میں دنیا بھر میں قدر حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید  
 ہو رہی ہے کہ تاریک عالم کا کوئی تاریک صفحہ بھی اسی کی مثال پیش  
 نہیں کر سکتا۔“ ۱۰۳

یہ تھا اقبال کے سیاسی تصورات کی فلسفیانہ بنیادوں کا ایک اجمالی جائزہ۔ امر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے ایک خالص سیاسی مفکر کی طرح کوئی مربوط اور منضبط سیاسی نظریہ مرتب نہیں کیا۔ اور نہ ہی نظریاتی طور پر سیاست کے اصول و مبادیات متعین کئے ہیں۔ ایک سیاسی رہنما اپنے عہد کی سیاسی جہت کو متعین کرتا ہے۔ جب کہ سیاسی مفکر سیاسی نظریات و تصورات کوئی جہات سے آشنا کرتا ہے۔ اقبال چونکہ ایک تخلیق فنکار تھے۔ اور تخلیقی عمل کی نوعیت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ کسی قسم کی نظریاتی تحدید کو قبول نہیں کرتا ہے۔ جب کہ ایک خالص سیاسی مفکر کے یہاں یہ نظریاتی وحدت تلاش کرنا نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ تاہم اقبال نے سیاسی تصورات کے ضمن میں جو کچھ بھی کہا ہے، اور اس کے متعلق اپنی جن ناقدانہ

اور مجتہدانہ آراء کا اظہار کیا ہے، وہ ان کی تخلیقی نوعیت کے اثبات کے ساتھ ساتھ ان کے سیاسی تصورات کی بھی غمازی کرتا ہے۔ اقبال کا بنیادی مقصد احیائے احساس اور بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود اور ترقی تھا۔ اس کے لئے انھوں نے ان تمام رائج الوقت سیاسی نظریات کی تنقید و تنقیص کی ہے۔ اور اس ضمن میں اپنے سیاسی تصورات کی خط تنسیخ کھینچی ہے۔ جزئیات اور تفصیلات میں گئے بغیر جس طرح واشگاف انداز میں اپنے سیاسی تصورات کی وضاحت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے وہ ایک واضح سیاسی شعور رکھتے ہیں۔ اور ان کے فکروں پر عمومی نظر ڈالنے پر ان کے یہاں سیاست کا ایک واضح نصب العین اور سیاست کا ایک قابل فہم نظام سامنے آتا ہے۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے اگر اقبال نے تمام سیاسی نظریات کو ناقص قرار دیا ہے تو وہ قسم کے نظام سیاست کے خواہش مند ہیں۔ اس کا جواب دینے سے قبل یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ ان کی سیاسی فکر کا سرچشمہ اور ماخذ قرآن و حدیث، اسلامی تعلیمات اور مشرقی مفکرین خصوصاً مولانا روم، امام غزالی اور ابن خلدون ہیں۔ اس لئے جہاں کسی سیاسی مفکر کے تصورات کو قرآن و اسلامی تعلیمات کے مطابق پاتے ہیں یا یہ کہ کسی سیاسی نظریہ کو اسلامی فکر و فلسفہ سے قریب پاتے ہیں، اسے قبول کرتے ہیں۔ اور اس کی تعریف و تحسین بھی کرتے ہیں۔ ورنہ جہاں کسی مفکر کے سیاسی تصورات یا سیاسی نظریہ کو اسلامی تعلیمات اور اپنی اساسی فکر کے برعکس پاتے ہیں، اس کو نشانہ تنقید بناتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر انھوں نے خلافت کی تعریف و توصیف کی تو اس کی بنیادی وجہ اس کے وہ اصول ہیں جو اقبال کی اپنی سوچ کے مطابق ہیں۔ اقبال خلافت کو اس لئے پسندیدہ سیاسی نظام قرار دیتے ہیں کیونکہ اس میں احترام انسانیت پر بنیادی زور دیا جاتا ہے اور چونکہ احترام انسانیت اقبال کی فکر کا ایک اہم جز ہے۔ اس لئے اس خیال کی مطابقت اور ہم آہنگی نے انہیں اس نظریہ سیاست کی قدر شناسی پر مجبور کیا۔ ورنہ جہاں تک دیگر سیاسی نظریات مثلاً لادین یا سیکولر نظام سیاست اور وطنیت اور قومیت کے تصور کا سوال ہے، اقبال اس کی مذمت کرتے ہیں۔ اقبال مذہب کی حرکی قوت پر یقین رکھتے ہیں۔ اور رنگ و نسل اور جغرافیائی حدود قیود جس پر وطنیت کی اساس قائم ہے، اقبال اسے لائق اعتنا نہیں سمجھتے ہیں۔ یہی حال دوسرے سیاسی نظریات کا ہے۔ اشتراکیت اور بھوریات سے ایک حد تک متفق کی بنیادی وجہ یہ

ہے کہ ان میں اور اسلام میں بہت سی چیزیں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لیکن جب اس نام نہاد سیاسی نظامات کا مذہبی، اخلاقی، روحانی اور اخوت و مساوات کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے تو وہ اقبال کی فکر کی گرفت میں نہیں آتا ہے۔ اشتراکیت کا فلسفہ ان کے نزدیک اس لئے قابل مذمت ہے کہ اس میں خدا کے وجود اور روحانیت سے نفی پائی جاتی ہے۔ جمہوریت پر اقبال کی تنقید کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ سیاسی نظام آئین فطرت اور انسانی سرشت کے خلاف ہے۔ جہان تک ملوکیت کا سوال ہے اقبال کے نزدیک اس کا کوئی روحانی و اخلاقی جواز نہیں ہوتا ہے۔ اس حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر الیس ایم منہاج الدین لکھتے ہیں:

”اقبال کے سیاسی فکر کا واحد ماخذ قرآن اور تعلیمات نبوی ہیں۔ جہاں وہ کسی سیاسی مفکر یا سیاسی نظریے کو قرآن اور اسلامی تعلیمات کے قریب پاتے ہیں، اے قبول کرتے ہیں اور اس کی تائید و تعریف میں بخل سے کام نہیں لیتے ہیں یہی کیفیت سوشلزم کے آغاز میں بائیان سوشلزم کی پہلو دار تعریف میں پوشیدہ ہے۔ ورنہ ملوکیت، لادین، جمہوریت، فسطائیت اور اشتراکیت، غرض کوئی نظام سیاست و حکومت اقبال کے نزدیک قابل اطمینان نہیں ہے۔ ملوکیت کی غارت گری اور استحصال، جمہوریت کی لادینی اور مادہ پرستی، نازم ازم اور فاشلزم (فسطائیت) کی نسل پرستی اور جارحانہ حکمت عملی اور ان تمام سیاسی نظاموں کے پس پردہ سرمایہ دارانہ استحصال اور سامراجیت کے انداز سے اقبال بیزار نظر آتے

ہیں“۔ ۱۰۴

اس طرح تمام تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے اقبال کے سیاسی فکر میں کسی ایسے سیاسی نظام کی قطعاً گنجائش نہیں جو رنگ و نسل وطن، جغرافیائی حدود، سرمایہ دارانہ استحصال، جارحانہ قوم پرستی، سامراجیت کی بالادستی اور مذہب و اخلاق اور روحانیت سے بیزاری پر مبنی ہو۔ ان کے نزدیک صرف پسندیدہ نظام



حکومت اسلام کا سیاسی نظام یا دوسرے لفظوں میں خلافت ہے۔ کیونکہ یہی وہ سیاسی نظام ہے جو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود اور انسانیت کی ترقی کی مکمل طور پر ضمانت دیتا ہے۔ آل احمد سرور کے نام اپنے خط میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے ان کی سیاسی فکر کا روشن پہلو ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔

”میرے نزدیک فاشزم، کمونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کی کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطہ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ ۱۰۵

### حوالہ جات :

۱. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۱۳۹ لاہور
۲. اقبال اور عالمی میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۷۸ء ص ۲۶ سیاسیات
۳. علم سیاسیات ڈاکٹر عبدالقیوم نصاب پبلیشرس، حیدرآباد ۲۰۰۵ء ص ۱۰، ۱۱ تصورات، نظریات اور ادارے
۴. بحوالہ افکارو ڈاکٹر الیس ایم منہاج کاروان ادب ملتان ۱۹۸۵ء ص ۱۹۸ تصورات اقبال الدین
۵. بحوالہ افکارو ڈاکٹر الیس ایم منہاج کاروان ادب ملتان ۱۹۸۵ء ص ۱۹۸ تصورات اقبال الدین
۶. مقالات اقبال مرتبہ: سید عبدالواحد معنی آئینہ ادب لاہور ۱۹۸۸ء ص ۱۳۰
۷. نظریات اقبال مرتبہ: کلیم نشتر مکتبہ لاہور ۱۹۷۷ء ص ۶۴
۸. اقبال کے حضور میں مرتبہ: سید نذیر نیازی اقبال کادمی پاکستان، کراچی ۱۹۷۱ء ص ۲۸۸
۹. نظریات اقبال مرتبہ: کلیم نشتر مکتبہ لاہور ۱۹۷۷ء ص ۶۵
۱۰. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۱۴۱ لاہور
۱۱. اقبال اور مغربی جگن ناتھ آزاد مکتبہ عالیہ لاہور ۱۹۸۷ء ص ۲۰۴، ۲۰۵ مفکرین
۱۲. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۳۵۱ لاہور
۱۳. افکار اقبال عبدالسلام ندوی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۱ء ص ۲۷۱
۱۴. افکار اقبال عبدالسلام ندوی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۱ء ص ۲۷۱

۱۵. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۱۴۰ لاہور
۱۶. اقبال اور مغربی جگن ناتھ آزاد مکتب عالیہ لاہور ۱۹۸۷ء ص ۲۳۵ مفکرین
۱۷. اقبال اور عالمی میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۷۸ء ص ۸ سیاسیات
۱۸. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۱۴۴ لاہور
۱۹. کلیات مکاتیب مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۹ء ص ۲۳۲ اقبال جلد دوم
۲۰. مضامین اقبال مرتبہ: تصدق حسین تاج احمدیہ پریس چارمینار ۱۳۶۲ھ ص ۶۳ حیدرآباد، دکن
۲۱. اقبال کا نظریہ خودی عبدالمغنی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی ۱۹۹۰ء ص ۳۵۰
۲۲. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۱۴۶ لاہور
۲۳. پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۵۶۰
۲۴. مطالعہ اقبال کے اسلوب احمد انصاری کاروان ادب ملتان ۱۹۸۶ء ص ۱۷۵ چند پہلو
۲۵. کلیات مکاتیب مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۹ء ص ۱۳۷ اقبال جلد دوم
۲۶. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی ۲۰۰۴ء ص (باگ درا)
۲۷. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۶۱ (باگ درا)

۲۸. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۲۸  
(ارمغان حجاز)
۲۹. اقبال اور عالمی میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۷۸ء ص ۱۱  
سیاسیات
۳۰. افکار اقبال عبدالسلام ندوی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۱ء ص ۲۸۶
۳۱. رموز بے خودی علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۷ء ص ۱۸۰، ۱۷۹
۳۲. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۶۹  
(بانگ درا)
۳۳. خطبات اقبال مرتبہ: رضیہ فرحت بانو حالی پبلیشنگ ہاؤس، کتاب گھر، دہلی ۱۹۴۶ء ص ۸۹، ۹۰
۳۴. تشکیل جدید الیہات علامہ محمد اقبال بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۰ء ص ۲۳۰  
اسلامیہ
۳۵. اقبال کا نظریہ خودی عبدالغنی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۰ء ص ۲۵۵
۳۶. کلیات مکاتیب مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء ص ۲۳۳  
اقبال جلد دوم
۳۷. اسرار خودی علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۸ء ص ۲۶۹، ۲۷۰
۳۸. اسرار خودی علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۸ء ص ۴۰۱
۳۹. روح اقبال یوسف حسین خاں اعظم اسٹیم پریس گورنمنٹ ایجوکیشنل پرنٹرز حیدر آباد ۱۹۴۱ء ص ۱۵۴
۴۰. کلیات مکاتیب مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء ص ۲۳۲، ۲۳۱  
اقبال جلد دوم
۴۱. نظریات اقبال مرتبہ: کلیم نشتر مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۶۴، ۶۵
۴۲. کلیات مکاتیب مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء ص ۷۰۹  
اقبال جلد دوم
۴۳. زبور عجم علامہ محمد اقبال سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۴ء ص ۲۰۰

۳۴. رموز بے خودی علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۷ء ص ۱۹۱
۳۵. کلیات اقبال (بال) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۵۴۵
- (جبریل)
۳۶. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۷۷۷
- (ضرب کلیم)
۳۷. کلیات اقبال (بال) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۴۶۲
- (جبریل)
۳۸. کلیات اقبال (بال) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۸۴
- (جبریل)
۳۹. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۷۴
- (بانگ درا)
۵۰. اقبال نامہ حصہ دوم مرتبہ: شیخ عطاء اللہ شیخ ہمد اشرف لاہور ۱۹۴۵ء ص ۷۲
۵۱. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۸۷ء ص ۱۵۷
- لاہور
۵۲. پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۱۹، ۲۰
۵۳. ارمغان حجاز علامہ محمد اقبال اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۳۸ء ص ۱۲۶
- (فارسی)
۵۴. ارمغان حجاز علامہ محمد اقبال اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۳۸ء ص ۱۲۸
- (فارسی)
۵۵. جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۵۶۳
۵۶. جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۴۲۶
۵۷. جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۵۸۹
۵۸. مقالات اقبال مرتبہ: عبدالواحد معینی امینہ ادب لاہور ۱۹۸۸ء ص ۱۲۹، ۱۳۰
۵۹. اقبال اور عالمی میاں محمد افضل سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۷۸ء ص ۵۲
- سیاسیات

۶۰. کلیات مکاتیب مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء ص ۲۳۴  
اقبال جلد دوم
۶۱. اقبال اور نئی قومی ڈاکٹر تبسم کاشمیری مکتبہ عالیہ لاہور ۱۹۷۷ء ص ۳۷  
ثقافت
۶۲. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۲۴۵  
(بانگ درا)
۶۳. مطالعہ اقبال کے اسلوب احمد انصاری کاروان ادب ملتان ۱۹۸۶ء ص ۱۸۲  
چند پہلو
۶۴. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۸۵۷  
(ارمغان حجاز فارسی)
۶۵. اسرار خودی علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۸ء ص ۲۷۱
۶۶. رموز بے خودی علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۷ء ص ۲۸۷
۶۷. خطبات اقبال مرتبہ: رضیہ فرحت بانو حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر دہلی ۱۹۴۶ء ص ۶۳
۶۸. اقبال کے نثری مرتبہ: عبدالغفار شکیل انجمن ترقی اردو ہند دلی ۱۹۷۷ء ص ۱۸۵، ۱۸۶
۶۹. نظریات اقبال مرتبہ: کلیم نشتر مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۶۱
۷۰. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۷۳۳  
(ضرب کلیم)
۷۱. طواسین اقبال ایس ایم عمر فاروق اقبال اکادمی، پاکستان لاہور ۱۹۸۷ء ص ۱۵۲
۷۲. مطالعہ اقبال کے اسلوب احمد انصاری کاروان ادب ملتان صدر ۱۹۸۶ء ص ۱۸۴  
چند پہلو
۷۳. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۸۷ء ص ۱۶۱

۷۴. فکر اقبال خلیفہ عبدالکیم ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۲۰۰۰ء ص ۱۷۹
۷۵. جمہوریت اقبال کی ڈاکٹر محمد شمس الدین صحیفہ اقبال نمبر (لاہور) حصہ اول جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء ص ۴۴
۷۶. جہات اقبال ڈاکٹر حسین فراخی بزم اقبال لاہور ۱۹۹۳ء ص ۳۸
۷۷. بحوالہ جمہوریت ڈاکٹر محمد شمس الدین صحیفہ اقبال نمبر (لاہور) حصہ اول جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء ص ۴۳
۷۸. تشکیل جدید الہیات علامہ محمد اقبال بزم اقبال لاہور ۲۰۰۰ء ص ۲۳۱
۷۹. کلیات اقبال جلد مرتبہ: سید مظفر حسین برنی اردو کادمی، دہلی ۱۹۹۹ء ص ۲۸۶
۸۰. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۷۴
۸۱. پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۶۳۱
۸۲. پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۴۰۴، ۴۰۵
۸۳. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۷۷۳
۸۴. مسائل اقبال ڈاکٹر سید عبداللہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۸۷ء ص ۱۶۲
۸۵. زبور عجم علامہ محمد اقبال سنٹ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۴ء ص ۲۲۴
۸۶. پس چہ باید کردائے علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۲۰۰۴ء ص ۵۹۶
۸۷. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۸۱۵
۸۸. اقبال کا ادبی مقام ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۴۰

۹۸. اقبال کا ادبی مقام ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۳۷
۹۰. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۳۶۹
- (بانگ درا)
۹۱. اقبال کا ادبی مقام ڈاکٹر خواجہ محمد ذکریا مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء ص ۳۹
۹۲. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۷۶۱
- (ضرب کلیم)
۹۳. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۷۶۵، ۷۶۶
- (ضرب کلیم)
۹۴. پیام مشرق علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۶۳۰، ۶۳۱
۹۵. کلیات اقبال (بال) علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۵۱۸
- (جبریل)
۹۶. جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۵۱۶، ۵۱۷
۹۷. جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۶۷۱، ۶۷۲
۹۸. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۸۱۸
- (ارمغان حجاز)
۹۹. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۸۱۳
- (ارمغان حجاز)
۱۰۰. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۸۱۴
- (ارمغان حجاز)
۱۰۱. کلیات اقبال علامہ محمد اقبال ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء ص ۶۵۰
- (ضرب کلیم)
۱۰۲. جاوید نامہ علامہ محمد اقبال اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۵۱۷
۱۰۳. اقبال کے نثری مرتبہ: عبدالغفار شکیل انجمن ترقی اردو ہند، دہلی ۱۹۷۷ء ص ۱۸۰
- افکار



۱۰۴. افکار و تصورات ڈاکٹر ایس ایم منہا کاروان ادب ملتان ۱۹۸۵ء ص ۲۳۱
- اقبال الدین
۱۰۵. روح مکاتیب اقبال مرتبہ: محمد عبداللہ قریشی اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء ص ۶۳۱

بَابُ الْفَتْحِ

مَا حَصَلَ

## ”ماحصل“

اب تک اقبال کے سیاسی تصورات کے متعلق جو کچھ بحث کی گئی ہے، اور اس سلسلے میں جو مثالیں ان کے کلام اور نثری تحریروں سے پیش کی گئی ہیں، اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال سیاست کا ایک نہایت گہرا شعور رکھتے ہیں، اسی طرح جس طرح ایک خالص سیاسی مفکر کے یہاں ملتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اقبال کے یہاں اس فکری وحدت کی تلاش عبث ہے جو کسی خالص سیاسی مفکر کا طرہ امتیاز ہوا کرتا ہے۔ اپنے عہد کی سیاسی اصلاح و تہذیب کے باب میں ان کی تجاویز لائق تحسین ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاسی، سماجی اور ملی انفرادیت کی بقا و تحفظ، اور مسلمانانِ عالم کی ملی اور تہذیبی تشخص کا جیسا گہرا شعور اقبال کو تھا، ان کے معاصرین میں کسی کو نہ تھا۔ انھوں نے جس تجسس اور تفکر کے ساتھ سیاست کو اپنا موضوع فکر بنایا، اور اپنی تخلیقات میں سیاست کا استعمال جس تواتر کے ساتھ کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بھی ان کے فکر و شعور کا بنیادی حصہ ہے۔ ان کے فکر و فن پر ایک عمیق نظر ڈالنے سے ان کے یہاں سیاست کا ایک واضح نصب العین اور ایک قابل فہم سیاسی نظام ملتا ہے۔

اقبال نے تمام اہم سیاسی حالات و واقعات اور سیاسی تصورات و نظریات کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔ اقبال کے سیاسی افکار کے ماخذوں میں مغربی مفکرین کے نام لئے جاسکتے ہیں۔ اس سلسلے میں کانٹ، فطشے، نطشے، ہیگل، برگساں اور کارل مارکس کے نام اہم ہیں۔ بعض اوقات اقبال نے ان سیاسی مفکروں اور فلسفیوں کی جو تعریف و تحسین کی اس سے اندازہ ہوتا ہے انھوں نے ان سیاسی مفکروں اور فلسفیوں کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اور ایک حد تک ان کی سیاسی فکر مغربی مفکروں سے گہرا ربط رکھتی ہے۔ تاہم اس اثر پذیری کے باوجود انھوں نے اپنی سیاسی فکر کی بنیاد قرآن و احادیث نبوی، اسلامی تعلیمات اور مغربی مفکرین مثلاً مولانا روم، امام غزالی اور ابن خلدون کو بنایا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں کسی سیاسی مفکر کی آراء یا سیاسی نظریات کو اسلام سے ہم آہنگ پایا، اسے قبول کیا۔ لیکن جہاں کسی کی رائے اسلامی فکر سے متصادم دکھائی دی، اس کی تردید کی۔

اقبال شاعر فلسفی یا فلسفی شاعر اقبالیات میں ایک معروف مگر دلچسپ موضوع ہے۔ عام طور پر ان کے فلسفیانہ افکار پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔ اور ان کے سیاسی افکار کو ان کے فلسفیانہ افکار سے الگ کر

کے دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں توجہ طلب بات یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ کو کسی ایک نظام یا دبستان سے مربوط کر کے دیکھنا اقبال کے با توجہ مطالعہ کا نتیجہ نہیں۔ اقبال جیسے عظیم اور آفاقی مفکر کو کسی ایک نظام یا دبستان تک محدود کر دینا نہ صرف یہ کہ درست نہیں ہے، بلکہ اقبال کی فکر کے ساتھ نا انصافی کرنے کے مترادف ہے۔ زیر نظر تحقیقی مقالہ میں ہم نے اقبال کے فلسفیانہ افکار اور سیاسی تصورات میں فرق کرنے کی چنداں ضرورت محسوس نہیں کی۔ اقبال نے ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے جو کچھ بھی کہا ہے، وہ ان کے فلسفہ کا ہی حصہ ہے۔ ایک فلسفی زندگی اور حیات و کائنات کے مختلف مظاہر کی صداقت کا جو یا ہوتا ہے۔ اور وہ زندگی اور حیات و کائنات کے بارے میں جو کچھ نقطہ نظر رکھتا ہے، اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازمی ہے۔ چونکہ سیاست بھی زندگی اور سماج کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا ہر فلسفی نے ریاست، حکومت اور سیاست کی حقیقت و ماہیت، ان کے اعراض و مقاصد اور ان کی نوعیت پر اظہار خیال کیا ہے۔ چہ جائیکہ ہم اقبال کے سیاسی تصورات میں فلسفیانہ بنیادوں کی تلاش و جستجو کریں، یہ بات ذہن نشیں رہنی چاہیے کہ اقبال ایک سند یافتہ فلسفی تھے۔ اس لئے انھوں نے سیاست کے بارے میں جو کچھ اظہار خیال کیا ہے، یا یہ کہ سیاست کا جو تصور انھوں نے پیش کیا ہے، وہ ان کے فلسفیانہ افکار کا ہی پر تو ہے۔ ۴ نومبر ۱۹۳۱ء کو انگلستان میں ”انڈیا سوسائٹی“ کی دعوت پر ایک تقریر میں اپنے فلسفہ اور شاعری میں اظہار کرتے ہوئے اقبال نے فرمایا۔

بے شک میرے اشعار میں مختلف مسائل کے متعلق فلسفیانہ خیالات موجود ہیں لیکن میرا کوئی منظم و مرتب فلسفہ نہیں ہے۔ البتہ فلسفے کے ایک مسئلے یعنی حیات بعد الممات کے ساتھ مجھے خاص دلچسپی رہی ہے۔ میں ایک انسان کے شاندار اور درخشاں مستقبل پر پختہ یقین رکھتا ہوں۔ اور میرا عقیدہ ہے کہ انسان نظام کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہے۔ یہ عقیدہ میرے خیالات و افکار میں آپ کو جاری و ساری نظر آئے

گا۔ ۱

اقبال کے اس قول کے مطابق ہم زیر نظر تحقیقی مطالعے میں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اقبال کے افکار میں تنوع کے باوصف یک نظری موجود ہے۔ اور ان کی فکر کا محور ایک حد تک سیاسی بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان نظام کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور انسان کے درخشاں ان کے شاندار مستقبل اور انسانیت کی فلاح و بہبود ہی ان کی سیاسی فکر کا مرکز و محور ہے۔ اس لئے انھوں نے تمام رائج الوقت سیاسی نظریات لادین یا سیکولر سیاست، قومیت و وطنیت، مغربی جمہوریت، اشتراکیت، ملوکیت اور اسی قبیل کے دوسرے سیاسی بتوں کو جن سے انسانیت کی فلاح و بہبود ممکن نہیں، براہین و دلائل کے سنگریزوں سے پاش پاش کیا اور اس کے مقابلے میں اسلامی طرز حکومت (خلافت) کا عالمگیر اور آفاقی نظریہ پیش کیا۔

اقبال کی فکر اور درد مندی کا مرکز انسان کی ذات، اس کے مسائل سے گہری دلچسپی اور اس کے مقدر سے مستقل وابستگی ہے۔ انسانیت کے مسائل اور ان کی فلاح و بہبود سے گہرے احساس کے تحت اقبال نے ۱۹۰۹ء میں ”اسلام میں سیاسی فکر“ کے عنوان سے ایک مضمون سپر قلمبند کیا تھا، جن سے ان کے سیاسی فہم و ادراک کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد ”اسرار خودی“، ”رموز خودی“، ”پیام مشرق“، ”زبور عجم“، ”جاوید نامہ“، ”ضرب کلیم“ اور ”ارمغان حجاز“ میں اقبال نے حیات انسانی اور اس کے حال اور مستقبل کے بارے جن بصیرت افروز خیالات کا اظہار کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں سیاست کا کتنا درک حاصل تھا۔

در اصل اقبال کے ان سیاسی تصورات کے پس منظر میں ان کے حرکی تصور حیات کی روح کا کار فرما تھی۔ وہ جہان تازہ اور امتحان تازہ کے جو یا تھے۔ وہ اس جہان رنگ و بو کو انسان کی میراث تصور کرتے تھے اس تصور کے پس پشت اسلام کا متحرک تصور حیات کا رفرما ہے۔ اس لئے اقبال کے سیاسی موقف میں ایک ایسے سیاسی نظام کی تقویم تھی، جس میں انسان ہر قسم کی مادی قوتوں کی تسخیر بھی کر سکے اور روحانی ارتقاء کے مدارج طے کر کے اس بندہ مومن اور بندہ مولا صفات کا نمونہ پیش کر سکے، جسے اقبال کے نظام افکار میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

اقبال کمال فن یہ ہے کہ ان کے یہاں زمانہ، حیات اور کائنات باہم ایک دوسرے میں شیر و شکر

ہو گئے ہیں۔ وہ انسانیت کو ایک کلیت میں دیکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں معاشی، سیاسی، تہذیبی اور روحانی مسائل ایک دوسرے سے مربوط نظر آتے ہیں۔ انسانیت کی زبوں حالی دنیا کے مظلوم اور محکوم انسانوں کی فلاح و نجات کا نصب العین اور بالخصوص ملت اسلامیہ کی سیاسی، تہذیبی اور معاشی صورت حال نے انھیں تادم زیست ملول ورنجیدہ خاطر رکھا۔ اس کا ثبوت وہ پیام ہے، جسے جنوری ۱۹۳۸ء میں آل انڈیا ریڈیو لاہور نے نشر کیا تھا۔ یہ پیغام دنیا میں سامراجی اور فاشٹ طاقتوں کے مقابلہ میں عام انسانوں کی آزادی، انسان دوستی اور اخوت کے پاکیزہ جذبات سے معمور ہے۔

دنیا کے تمام اربابِ فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کے دشمن بن کر کرہ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنا دیں، دراصل انسانیت کی بقاء کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں یہ دنیا بہ دستور درندوں کی بستی رہے گی..... وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ ہے بنی نوع انسان کی وحدت جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنت کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا۔ جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیازات کو نہ مٹایا جائے۔ اس وقت انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی نہ بسر کر سکے گا، اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندہ معنی نہ ہوں گے۔ ۲

زیر نظر تحقیقی مقالہ کے چوتھے باب سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اقبال بنیادی طور پر ملت

اسلامیہ کی بحالی کے علمبردار ہیں۔ ان کی سیاسی فکر کا اصل موضوع دنیائے اسلام کا مستقبل ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے وہ ایک اعتبار سے سرسید کے مکتبہ فکر سے وابستہ ہیں۔ اور دوسرے اعتبار سے جمال الدین افغانی کے افکار کو آگے بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم اور دوسری جنگ عظیم کے بعد کئی مسلم ریاستیں وجود میں آئیں۔ سوویت روس کی تحلیل کے بعد مزید وسطی ایشیاء کی مسلم ریاستیں وجود میں آگئی ہیں۔ ان کے مضبوط سیاسی و معاشی نظام کے لئے اور ان کے بیشتر سیاسی مسائل کے حل کے لئے اقبال کی سیاسی فکر کا مطالعہ ایک ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔ اگر تیسری دینا بالخصوص مشرقی اقوام کے مسلم ممالک اقبال کے سیاسی تصورات کا بہ نظر غور مطالعہ کریں تو ان کے بیشتر سیاسی مسائل کا حل دستیاب ہو سکے گا۔

زیر نظر تحقیقی مقالہ میں ہم نے اپنے مقدور کے مطابق اقبال کے سیاسی تصورات اور ان کے سیاسی زاویہ نگاہ سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے۔ آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ تحقیق و ریسرچ میں کوئی بات حرف آخر کا درجہ نہیں رکھتی۔ جتنا زیادہ کسی موضوع پر علمی کام ہوتا ہے، نئی نئی باتیں کھل کر سامنے آتی ہیں۔ امید ہے کہ راقم الحروف کی اس ادنیٰ سی کاوش سے افہام و تفہیم کے نئے باب واہوں گے۔

### حوالہ جات

- ۱۔ گفتار اقبال مرتبہ۔ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۲۳۹
- ۲۔ اقبال کے نثری افکار مرتبہ۔ عبدالغفار شکیل انجمن ترقی اردو (ہند) دلی ۱۹۷۷ء، ص ۱۸۱، ۱۸۲

کتابیات



# کتابیات

نام مصنفین/ مرتبین	نام کتب	مقام اشاعت	سن اشاعت
--------------------	---------	------------	----------

## بنیادی ماخذ

(الف) اردو مجموعہ کلام			
۱.	محمد اقبال، علامہ	کلیات اقبال	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی ۲۰۰۴ء
(ب) فارسی مجموعہ کلام			
۱.	محمد اقبال، علامہ	اسرار خودی	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۸ء
۲.	محمد اقبال، علامہ	رموز بے خودی	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۷ء
۳.	محمد اقبال، علامہ	پیام مشرق	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء
۴.	محمد اقبال، علامہ	زبور عجم	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۰۴ء
۵.	محمد اقبال، علامہ	جاوید نامہ	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء
۶.	محمد اقبال، علامہ	پس چہ باید کرد اے	اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء
اقوام مشرق			
۷.	محمد اقبال، علامہ	ارمغان	حجاز اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۳۸
(فارسی)			

(ج) نثری تصانیف			
۱.	نذیر نیازی (مترجم)	تشکیل	جدید بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۰ء
الہیات اسلامیہ			

(د) خطوط، مقالات، خطبات، شذرات			
۱.	ابوالیث صدیقی، ڈاکٹر ملفوظات اقبال	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور	۱۹۹۷ء
(مرتب)			
۲.	افتخار احمد، ڈاکٹر (مترجم)	شذرات فکر اقبال	مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۷۳ء

۳. بانو، رضیہ فرحت (مرتب) خطبات اقبال حالی پبلشنگ ہاؤس، کتاب گھر دہلی ۱۹۴۶ء
۴. برنی، مظفر حسین، سید کلیاتِ مکاتیب اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء
- (مرتب) اقبال جلد اول
۵. برنی، مظفر حسین، سید کلیاتِ مکاتیب اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء
- (مرتب) اقبال جلد دوم
۶. برنی، مظفر حسین، سید کلیاتِ مکاتیب اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء
- (مرتب) اقبال جلد سوم
۷. برنی، مظفر حسین، سید کلیاتِ مکاتیب اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۸ء
- (مرتب) اقبال جلد چہارم
۸. تاج، تصدق حسین (مرتب) مضامین اقبال احمدیہ پریس، چارمینار، حیدر آباد ۱۳۶۲ھ
۹. جہانگیر عالم، محمد (ترتیب و اقبال کے خطوط اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور ۲۰۰۲ء
- تہذیب (جناب کے نام
۱۰. رفیق افضل محمد (مرتب) گفتار اقبال ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور ۱۹۸۶ء
۱۱. شاملو (مرتب) اسپرٹس اینڈ اسٹیمینٹس المنار اکادمی لاہور ۱۹۸۶ء
- آف اقبال
۱۲. شکیل، عبدالغفار (مرتب) اقبال کے نثری انجمن ترقی اردو (ہند) دلی ۱۹۷۷ء
- افکار
۱۳. عبداللہ، محمد قریشی (مرتب) روح مکاتیب اقبال اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء
۱۴. عطاء اللہ، شیخ (مرتب) اقبال نامہ حصہ شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۳۵ء
- اول، دوم
۱۵. کلیم نشتر (مرتب) نظریات اقبال مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء
۱۶. معنی، عبدالواحد (مرتب) مقالات اقبال آئینہ ادب، لاہور ۱۹۸۸ء
۱۷. نذیر نیازی، سید (مرتب) اقبال کے حضور میں اقبال اکادمی پاکستان، کراچی ۱۹۷۱ء

### ثانوی ماخذ

۱. آزاد، ابوالکلام تحریک آزادی اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۸۸ء

۲. آزاد، ابوالکلام مسئلہ خلافت اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۸۷ء
۳. آزاد، جگن ناتھ اقبال اور مغربی مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۸۷ء
۴. آزاد، جگن ناتھ محمد اقبال ایک ادبی ماڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۹۳ء
۵. احتشام حسین، سید اردو ادب کی تنقیدی قومی کونسل برائے فروغ، اردو زبان ۱۹۹۹ء
۶. اسلوب احمد انصاری مطالعہ اقبال کے کاروان ادب، ملتان ۱۹۸۶ء
۷. اکرام اکرم، محمد، سید، پروفیسر اقبال اور ملی شخص بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۸ء
۸. امین زبیری، محمد مسلمانان ہند کی مطبوعہ عزیزی پریس، آگرہ ۱۹۳۸ء
۹. بین چندر، املیش تراپانھی جدوجہد آزادی نیشنل بک ٹرسٹ انڈیا، نئی دہلی ۱۹۷۲ء
۱۰. بٹالوی، عاشق حسین، ڈاکٹر اقبال کے آخری دو اقبال اکادمی پاکستان، کراچی ۱۹۶۱ء
۱۱. پتا بھی سیتارا میا، ڈاکٹر تاریخ کانگریس نیشنل انڈسٹری بک ڈپو، لاہور ۱۹۳۰ء
۱۲. تارا چند تاریخ تحریک قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۱۹۹۸ء
۱۳. تارا چند تاریخ تحریک قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۱ء

۱۴. تاریخ تحریک قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۱  
آزادی ہند جلد سوم دہلی  
(اردو ترجمہ)
۱۵. تاریخ تحریک قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۱  
آزادی ہند جلد دہلی  
چہارم (اردو ترجمہ)
۱۶. تبسم کاشمیری اقبال اور نئی قومی مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء  
ثقافت
۱۷. تحسین، فراخی، ڈاکٹر جہات اقبال بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۳ء
۱۸. جاوید اقبال، ڈاکٹر شیخ غلام اینڈ سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ ۱۹۸۹ء  
پبلیشرز، لاہور
۱۹. جاوید اقبال، ڈاکٹر مے لالہ فام اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۹۶ء
۲۰. جذبی، معین حسن حالی کا سیاسی شعور انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ ۱۹۵۹ء
۲۱. جعفری، رئیس احمد اقبال اور سیاست اقبال اکادمی پاکستان، کراچی ۱۹۸۱ء  
ملی
۲۲. جواہر لال نہرو، پنڈت تلاش ہند جلد دوم مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی ۱۹۴۶ء  
(اردو ترجمہ)
۲۳. جوشی، پی، شی انقلاب ۱۸۵۷ء قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۱۹۹۸ء  
دہلی
۲۴. حالی، الطاف حسین حیات جاوید قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان،  
دہلی
۲۵. حمیدہ رضا صدیقی، اجمل اقبال اور جدوجہد کاروان ادب، ملتان ۱۹۸۶ء  
آزادی صدیقی
۲۶. حنیف، شاہد محمد مفکر پاکستان سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۷ء

۲۷. خورشید، عبدالسلام، ڈاکٹر سرگزشت اقبال اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۷۷ء
۲۸. ڈبلیو، ڈبلیو، ہنٹر ہمارے ہندوستانی قومی کتب خانہ لاہور ۱۹۵۵ء  
مسلمان (اردو ترجمہ)
۲۹. ذکریا، محمد، خواجہ، پروفیسر اقبال کا ادبی مقام مکتبہ عالیہ، لاہور ۱۹۷۷ء
۳۰. رجنی پام دت نیاہندوستان قومی دارالاشاعت راج بھون ممبئی، ب، ت
۳۱. رحمن، ایس، اے، جسٹس اقبال اور سوشلزم فردوس پبلی کیشنز، دہلی ۱۹۷۹ء
۳۲. سالک، عبدالمجید ذکر اقبال بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۳ء
۳۳. سرور، آل احمد دانشور اقبال ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۹۳ء
۳۴. سلیم اختر، ڈاکٹر اقبال کی فکری بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۶ء  
میراث
۳۵. سلیم محمد علامہ اقبال کی سیاسی سنگ میل پبلی کیشنز لاہور ۲۰۰۱ء  
زندگی
۳۶. سمت سرکار جدید ہندوستان قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۳ء  
دہلی
۳۷. سید احمد خاں، سر اسباب بغاوت ہند کتب خانہ انجمن ترقی اردو (ہند) ۱۹۷۱ء  
دہلی
۳۸. سید احمد خاں، سر سفر نامہ پنجاب علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ پریس علی گڑھ ۱۸۸۴ء  
(مرتب) اقبال علی
۳۹. صدیق جاوید، ڈاکٹر فکر اقبال کا عمرانی اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۹۶ء  
مطالعہ
۴۰. ضیاء الدین احمد، پروفیسر اقبال کا فن اور فلسفہ بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۱ء
۴۱. طفیل احمد منگلوری مسلمانوں کا روشن مکتبہ الحق، ممبئی ۲۰۰۱ء  
مستقبل

۳۲. عابد حسین عابد قومی تہذیب قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۱۹۹۸ء  
کا مسئلہ دہلی
۳۳. عبدالحکیم، خلیفہ فکر اقبال ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۲۰۰۲ء
۳۴. عبدالصمد، ڈاکٹر قومی تحریک اور بہار اردو اکادمی، پٹنہ ۱۹۸۶ء  
ہندوستانی آئین
۳۵. عبدالقیوم، ڈاکٹر علم سیاسیات، نصاب پبلیشرس، حیدرآباد ۲۰۰۵ء  
تصورات، نظریات اور ادارے
۳۶. عبدالقیوم، ڈاکٹر ہندوستان کی نصاب پبلیشرس، حیدرآباد ۲۰۰۵ء  
حکومت و سیاست
۳۷. عبداللہ، سید، ڈاکٹر مسائل اقبال مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور ۱۹۸۷ء
۳۸. عبداللہ یوسف علی انگریزی عہد میں الہ آباد ۱۹۳۶ء  
ہندوستان کے تمدن کی تاریخ
۳۹. عبدالمغنی اقبال کا نظریہ خودی مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۰ء
۵۰. عزیز احمد اقبال، نئی تشکیل اعتقاد پبلیشنگ ہاؤس، دہلی ۱۹۸۰ء
۵۱. عقیل، معین الدین، ڈاکٹر مسلمانوں کی جدو مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور ۱۹۸۲ء  
جہد آزادی
۵۲. قمر رئیس، ڈاکٹر پریم چند کا تنقیدی سرسید بک ڈپو، علی گڑھ ۱۹۶۸ء  
مطالعہ
۵۳. کول، کشن پرساد انقلاب روس الہ آباد ہندوستانی اکیڈمی، الہ آباد ۱۹۳۶ء
۵۴. محمد احمد خاں اقبال کا سیاسی اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء  
کارنامہ

۵۵. نارنگ، گوپی چند ہندوستان کی تحریک قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۳ء  
آزادی اور اردو نئی دہلی  
شاعری
۵۶. ندوی، عبدالسلام افکار اقبال مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۱ء
۵۷. ندوی، عبدالسلام اقبال کامل مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۶۴ء
۵۸. وحید قریشی، ڈاکٹر اساسیات اقبال اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۳ء
۵۹. یوسف حسین خاں روح اقبال اعظم اسٹیم پریس، حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۱ء

60. Azad, Abul Kalam India Wins Freedom, Delhi 1959
61. Bipan Chandra, India's Struggle for 2000  
Amilesh Tripathi Independence, New Delhi  
Barun Day
62. Henry Dodwell History of India, London 1935
63. John Comming, Sir Political India (1832-1932), 1968  
(Edited) Bombay
64. Mazumdar, R.C. British Paramount and Indian 1965  
Renaissance, Bombay

### رسائل و میگزین اقبال نمبر

- نام رسائل/میگزین مرتبین/اڈیٹر مقام اشاعت سن اشاعت
۱. علی گڑھ میگزین (اقبال) (مرتب) محمد ابوالیث صدیقی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی اپریل ۱۹۳۸ء  
(نمبر)
۲. سب رس (اقبال نمبر) (مرتب) محمد علی خاں میکشن حیدرآباد (دکن) جون ۱۹۳۸ء
۳. اردو (اقبال نمبر) (اڈیٹر) عبدالحق انجمن ترقی اردو، دہلی اکتوبر ۱۹۳۸ء

۴. معارف (مجلدات) دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۵۳، ۱۹۵۱
۵. ماہ نو (اقبال نمبر) (مرتب) فضل قدیر کراچی ۱۹۷۰ء
۶. صحیفہ (اقبال نمبر) (مرتب) ڈاکٹر وحید قریشی لاہور ۱۹۷۳-۷۴ء
۷. آجکل (اقبال نمبر) (اڈیٹر) شہناز حسین آجکل، نئی دہلی نومبر ۱۹۷۷ء
۸. نقوش (اقبال نمبر) (مرتب) محمد طفیل ادارہ فروغ اردو، لاہور دسمبر ۱۹۷۷ء
۹. شاعر (اقبال نمبر) (مرتب) افتخار امام صدیقی قصر الادب بمبئی ۱۹۸۸ء
۱۰. اقبالیات (مدیر) ڈاکٹر محمد امین ندرابی اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، شمارہ ۵ اپریل ۱۹۸۹ء
۱۱. اقبال اور مغرب (مرتب) آل احمد سرور اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر فروری ۱۹۹۷ء
۱۲. اقبالیات (مرتب) پروفیسر محمد امین اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر مارچ ۱۹۹۹ء
۱۳. اقبالیات (مرتب) ڈاکٹر بشیر احمد نحوی اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، شمارہ ۱۳ جنوری ۲۰۰۱ء
۱۴. نیادور (انتقال ۱۸۵۷) (اڈیٹر) ڈاکٹر وضاحت حسین لکھنؤ جلد ۶۲ شمارہ ۲، اپریل-مئی ۲۰۰۷ء
- رضوی (نمبر)

### موضوع وار مضامین اقبال رسائل و میگزین

۱. آزاد، جگن ناتھ اقبال، اسلام اور اشتراکیت ماہنامہ ”معارف“ فروری ۱۹۷۶ء، دارالمصنفین، اعظم گڑھ جلد ۱۱، عدد ۲
۲. آزاد، جگن ناتھ اقبال، اسلام اور اشتراکیت ماہنامہ ”معارف“ مارچ ۱۹۷۶ء، دارالمصنفین، اعظم گڑھ جلد ۱۱، عدد ۳
۳. آزاد، جگن ناتھ اقبال اور اس کا عہد ”نگار“، کراچی، پاکستان، مئی ۱۹۶۶ء، شمارہ ۵



۴. آزاد، جگن ناتھ کلام اقبال کے آفاقی پہلو فکر و تحقیق (سہ ماہی) نئی دہلی اپریل تا جون ۲۰۰۴ شماره ۲، نمبر ۷
۵. آغا یمن اقبال، لینن، کارل مارکس اور ”اقبال ریویو“ مجلہ اقبال جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ اکادمی پاکستان، لاہور، جلد ۱۸، شماره ۲، ۳
۶. احتشام حسین، پروفیسر اقبال کی شاعری اور انقلاب ثقافت لاہور، جلد ۱۴ اگست ۱۹۶۵ء روس شماره ۸
۷. جعفری، سید اختر، علامہ اقبال پر اشتراکی ہونے کا اقبال - ۸۴، اقبال اکادمی، ۱۹۸۶ء پاکستان، لاہور ڈاکٹر الزام کیوں
۸. حامد، سید اقبال اور انسانیت نیا دور لکھنؤ دسمبر ۱۹۷۳ء
۹. خورشید، عبدالسلام، اقبال مستقبل شناس سیاست داں صحیفہ لاہور (اقبال نمبر حصہ دوم) شماره ۶۶ جنوری ۱۹۷۴ء
۱۰. ڈار، بشیر احمد اقبال اور سیکولرازم ”اقبال ریویو“ مجلہ اقبال جنوری ۱۹۶۳ء اکادمی پاکستان، لاہور جلد ۳ عدد ۴
۱۱. شاہین، رحیم بخش خطبہ الہ آباد منظر اور پس منظر ”اقبال ریویو“ اقبال اکادمی، جنوری ۱۹۷۷ء لاہور، پاکستان
۱۲. ظہیر، محمد صدیقی اقبال اور عہد جدید ماہنامہ آجکل نئی دہلی (اقبال نمبر) جلد ۳۶، شماره ۴- نومبر ۱۹۷۷ء
۱۳. عبداللہ، سید اقبال اور سیاست ماہنامہ معارف، دارالمصنفین، مارچ - اپریل ۱۹۴۶ء اعظم گڑھ
۱۴. عقیل، معین الدین، اقبال اور مسئلہ خلافت منتخب مقالات اقبال ریویو مارچ ۱۹۸۳ء ڈاکٹر
۱۵. عقیل، معین الدین، دنیائے اسلام میں اشتراکت کا ”اقبال - ۸۴“ اقبال اکادمی ۱۹۸۶ء پاکستان، لاہور مسئلہ اور اقبال ڈاکٹر

۱۶. عقیل، معین الدین، سید جمال الدین افغانی اقبال صحیفہ (لاہور) اقبال نمبر حصہ جولائی-اکتوبر  
ڈاکٹر اول ۱۹۷۷
۱۷. محمد شمس الدین، جمہوریت اقبال کی نظر میں صحیفہ (لاہور) اقبال نمبر حصہ جولائی-اکتوبر  
صدیقی، ڈاکٹر اول ۱۹۷۷
۱۸. محمد فتح ملک، پروفیسر خطبہ الہ آباد، ایک نئی تشکیل مجلہ (دریافت) نیشنل یونیور جون ۲۰۰۲  
سٹی آف لینکویجیز، اسلام آباد